ARISTOTELE

LA METAFISICA

VOLGARIZZATA E COMMENTATA
DA
RUGGIERO BONGHI

COMPLETATA E RISTAMPATA CON LA PARTE INEDITA
INTRODUZIONE E APPENDICE
DA
MICHELE FEDERICO SCIACCA

Vol. III

MILANO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
1945

LIBRO NONO

SOMMARIO

VIII. — L'atto è prima di ogni potenza: — *a*) per la nozione; — *b*) per il tempo; — *c*) per la essenza. — La purezza dell'atto costituisce la superiorità delle sostanze eterne sulle corruttibili.

IX. — Rispetto al bene l'atto è superiore alla potenza. — Il male è inferiore alla potenza. — Come l'atto del pensiero realizza la potenza dell'intelligibile. — Esempio della geometria.

X. — Il vero o il falso nelle cose. — Riepilogo e chiarimento. — Per l'essenza delle cose immutabili non è possibile l'errore quanto al tempo.

Capitolo I.

LA POTENZA
COME PRINCIPIO DEL MOVIMENTO

Ora così d'intorno all'ente di principale grado, e a cui si riferiscono tutte le altre predicazioni dell'ente, si è già trattato, intorno, vo' dire, all'essenza. Stante che secondo la nozione dell'essenza si dicono gli altri enti, e il quanto e il quale e gli altri detti di questa guisa: chè tutti hanno la nozione dell'essenza, siccome abbiam detto nei primi ragionamenti. E poichè l'ente si dice sia del che, o del quale, o del quanto, sia secondo potenza ed atto e secondo l'operazione, determineremo ancora intorno a potenza ed atto: e innanzi altro intorno a tal potenza, che si chiama sibben così colla maggior proprietà, ma però non conferisce a quello che ora vogliamo: stante che la potenza e l'atto per il più si attribuiscano a sole cose dette secondo movimento (1). Se non che col dire di questa, nelle determi- 1046. A.

---

(1) Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secun-

nazioni d'intorno all'atto, chiariremo ancora delle altre (1). Or che in più modi si dica la potenza ed il potere, si è da noi determinato altrove: ora queste maniere di potenza quante si dicono equivocamente, sieno messe da banda: chè alcune si dicon potenze per una certa similitudine: siccome in geometria, diciamo possibili ed impossibili per via dell'essere a un modo o non essere (2). Quelle tutte invece, che hanno rispetto a sola una specie, sono tutte principii, e si dicono rispetto ad una prima, che è principio di trasmutazione in altro o in sè in quanto altro. Chè l'una è potenza di patire, quella ch'entro al paziente stesso è principio di trasmutazione passiva da altro o da sè in quanto altro: l'un'altra è abito d'impassibilità contro al peggio ed alla corruzione vegnente da altro, o da sè in quanto altro, da un principio trasmutativo. In tutte queste definizioni vi si racchiude la nozione della prima potenza. Da capo, codeste si dicono potenze sia di fare semplicemente o patire, sia di ben fare o patire: di

dum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus (S. Thom., l. IX lec. I).

(1) [Vedi *Proposte* (A)].

(2) Similiter in logicis dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt, aut sunt. Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia vero, quorum opposita non contingit esse vera (S. Thom., L. IX, lec. I). — Dicitur quod lineae et superficies habent potentias aut non potentias, quia assimilantur potentiis quoquo modo aut quia attribuuntur eis quoquo modo. Averr. 106, verso - seg.

forma che nelle nozioni di queste ultime ineriscono parimenti le nozioni di quelle potenze anteriori. È adunque manifesto, che ci ha un modo, nel quale è una la potenza del fare e del patire (chè si è potente e coll'avere sè medesimo la potenza del patire e coll'averla altro per via di sè) (1), e ci ha un modo, nel quale è diversa. Chè in un modo è nel paziente: stante che, per l'avere un principio ed essere la materia un tal principio, patisce il paziente, ed è altro dall'altro [agente]. L'untuoso infatti è bruciabile, e il cedevole a questo modo ammaccabile (2): e similmente delle altre cose. Nell'altro, nel faciente, come il caldo e l'arte edificativa, l'uno nell'atto a riscaldare, l'altra nell'atto ad edificare. Per il che, dalla parte donde si connatura, nessuna cosa patisce essa da sè medesima, chè l'è una e non altra. E l'impotenza o l'impotente è la privazione contraria alla cosiffatta potenza: di guisa che del medesimo e secondo il medesimo ogni potenza [si oppone] ad impotenza (3). E la privazione si dice in più maniere: stante che è e ciò che non ha, e ciò che naturato a una cosa non l'abbia sia in genere,

(1) Vuol dire che si è potente, sia che possa far patire egli stesso, sia che si possa far patire altro. Una quidem est si consideratur ordo unius ad aliam: una enim dicitur per rispectum ad alteram (S. Tommaso, l. IX, lectio I).

(2) Così spiegano θλαστόν l'ant. trad. e Bess.

(3) Lo Scol. tiene la lez. Bekk. ὥσπερ δὲ ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνατον ἕξις ἐστιν, οὕτως ἡ ἀδυναμία ἡ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησίς ἐστιν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ, καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία. Per errore in Bekk. è stampato ἀδυναμίᾳ; l'ant. trad. aggiungeva καὶ ἀδ.

sia quando è richiesto da sua natura, e solo in quanto a questa talguisa, come a dire, totalmente, o ancora, se in una qualunque guisa. E di alcune cose poi, se naturale ad avere, per violenza non abbiano, diciamo di loro che sien prime.

Capitolo II.

POTENZE CON RAGIONE E POTENZE IRRAZIONALI: DIFFERENZE NEL LORO MODO DI OPERARE

E poichè di cotai principii ce n'ha che inferiscono negli inanimati, e ce n'ha che negli animati e nell'anima e dell'anima nella parte fornita di ragione, gli è chiaro che delle potenze alcune saranno irrazionali, alcune con ragione. Per il che tutte le arti, sia le fattive, sia le conoscitive (1), sono potenze: chè sono principii trasmutativi in altro in quanto altro. E quelle con ragione sono tutte dei contrarii le medesime, le irrazionali una di uno: per mo' d'esempio, il caldo è solo potenza del riscaldare, dove l'arte medica è della malattia e della sanità. E causa n'è, che la scienza è nozione, e la nozion medesima manifesta la cosa e la privazione, se non che non nello stesso modo, e per un verso l'è di trascendere, in un altro più dell'esistente (2). Di guisa che è necessario che

1046. B.

(1) Vedi lo Scol.

(2) [Vedi *Proposte* (B)].

anco cotali scienze sieno sibbene dei contrarî, pure dell'uno sieno per sè, dell'altro non per sè: stante che parimente la nozione dell'uno è per sè, dell'altro in una certa guisa per accidente: che per una negazione e toglimento manifesta il contrario. Chè la privazion prima è il contrario e dessa è toglimento dell'altro. E poichè i contrarii non s'ingenerano nel medesimo, e la scienza è potenza per avere ragione, e l'anima ha il principio del movimento, avviene che il salubre bensì genera solo salute ed il riscaldativo caldo, ed il raffreddativo freddo, ma il conoscente, però, amendue i contrarii. Chè la nozione è sì veramente di amendue, ma non similmente, e nell'anima che ha il principio del movimento: di guisa che sarà atta di muoverli amendue dallo stesso principio, congiungendoli nel medesimo (1). Per il che i potenziali secondo ragione fanno cose contrarie ai potenziali senza ragione: stante che colla ragione si abbracci un uni-

---

(1) Sed scientia est quaedam potentia actionis, et motus principium ex eo quod aliquis habet rationem rei faciendae, et hoc principium motus est in anima. Et quia ita est, sequitur quod res naturales faciant unum tantum... Sed ille qui agit per scientiam operatur utrumque oppositorum, quia eadem ratio est utriusque in anima, quia habet principium talis motus, licet non similiter sicut dictum est. Et ideo sicut actio naturalis procedit ad effectum, quasi copulata ad formam, quae est principium actionis cuius similitudo relinquitur in effectum, ita anima movet per suam operationem ad ambo opposita (ab eodem principio) idest a ratione, quae est una duorum oppositorum, copulans ad ipsum principium utrumque motum; et ad ipsum principium utrumque terminans, in quantum similitudo illius principii in utroque oppositorum inesse productorum salvatur (S. Thom., lec. II).

co principio (1). È poi manifesto che dalla potenza del bene si concluda la potenza del fare semplicemente o patire: ma quella da questa non sempre: chè è necessario chi ben fa, che anche faccia, ma chi fa solamente non è necessario che faccia ancora bene.

---

(1) Unum principium oppositorum continetur in ratione scientiali (S. Thom., lec. II).

Capitolo III.

CONTRO I MEGARICI CHE NON DISTINGUONO TRA POTENZA ED ATTO

Ci ha alcuni, i Megarici verbigrazia, i quali dicono, che solo quando si agisca, si possa, ma quando invece non si agisca, non si possa: per mo' d'esempio, che chi non costruisce case, non possa costruire, ma chi bensì costruisce, insin che costruisca: e similmente negli altri casi. Quali assurdi vengan fuori, non è malagevole a vedere. Chè è chiaro, che nessuno sarebbe costruttore, mentre non costruisce; mentre essere costruttore torna essere potente di costruire: e similmente nelle arti. Or se è impossibile di possedere le simili arti senza impararle una volta ed averle apprese, e di smarrirle poi, senza averle una volta perdute (sia 1047. A. per obblivione, sia per passione, sia per tempo: e non di certo, per esserne ito a male l'obbietto; chè è sempre), quando uno avrà cessato di costruire, non avrà più l'arte: e poi di nuovo a un tratto ricostruirà, per averla appresa come? E gl'inanimati alla stessa maniera: chè nè freddo, nè caldo, nè dolce,

nè in genere sensibile nessuno ci sarà, non sentito: di guisa che avverrà loro di dire il discorso di Protagora. Ma ancora non avrà neppur senso nulla, mentre non sente nè l'attua. Se adunque cieco è chi non ha vista, tuttochè la sua natura la richieda e in tempo che la richieda e che ancora sia, i medesimi saranno ciechi a più riprese nel giorno, e così sordi (1). Di più se l'impotente è il privato di potenza, ciò che non si è generato sarà impotente a venir generato: ma chi dicesse, che l'impotente a venir generato o sia o sarà, mentirebbe: chè l'impotente codesto significava. Di guisa che questi discorsi tolgon via e movimento e generazione: chè sempre ciò che sta fermo, starà fermo, e ciò che seduto, sederà: chè non si leverà, se siede: poichè sarà impotente a levarsi, di certo, ciò che non si può levare. Se però queste cose non si possono dire, è manifesto che potenza ed atto sono cosa diversa, dove quei ragionamenti fanno di potenza ed atto tutt'uno, per il che non lieve cosa cercano di tor via. Di maniera che può darsi qualcosa potente essere e che non sia, e potente non essere e che sia: e similmente nelle altre predicazioni, ciò che è potente a camminare, non camminare, e ciò che non cammina, essere potente di camminare. E codesta

---

(1) Sensus est potentia quaedam: si igitur potentia, non est absque actu, sequetur quod aliquis non habeat sensum nisi quando sensit, ut visum, aut auditum. Sed ille, qui non habet visum, cum sit natus habere est caecus, et qui non habet auditum, est surdus. Sic igitur eadem die frequenter erit surdus et caecus, quod manifeste est falsum (S. Thom., lec. III).

potenza è in quello, in cui, quando si realizzi l'atto di cui si dice avere la potenza, non ne verrà nessuna impossibilità: voglio dir come, se è potenza in codesto di sedersi e si può sedere, quando il sedere si realizzi, non verrà nessuna impossibilità: e similmente, se qual l'è cosa è potente di esser mossa o di muovere, sia di star ferma o di fermare, sia di essere o generarsi, sia di non essere o non generarsi. E questo nome di atto, che è coordinato all'entelechia, si allargò ancora ad altre cose, ma dai movimenti soprattutto si origina, chè sembra l'atto esser soprattutto il movimento. Per il che ai non enti non s'attribuiscono il muoversi, ma sibbene delle altre predicazioni, come d'essere pensabili e desiderabili i non enti, ma mossi no: e questo perchè sendo non enti in atto sarebbero in atto: mentre dei non enti alcuni sono in potenza e non sono, perchè non sono in atto.

1047. B.

Capitolo IV.

CONTRO I MEGARICI CHE NON DISTINGUONO TRA POTENZA E MANCANZA DI POTENZA

Or se potente è come s'è detto, in quanto ne consegue (1), è manifesto, che non può esser vero il dire, che codesto, verbigrazia, è potente di essere, ma non sarà: di forma che per questo modo gl'impotenti ad essere ci sfuggirebbero. Dicono, come, se uno affermasse, che il diametro possa essere misurato, ma che non sarà per essere misurato, non reputando come ci sia impossibilità, dappoichè una cosa che sia potente di essere o di venir generata, non si può impedire, che nè sia ora nè debba essere per l'avvenire (2). Anzi risulta necessariamente dalle ragioni poste, che, se, supponiamo, che sia o venga generato ciò che non è, ma è possibile, occorre che non ne verrà nessuna impossibilità. Ma qui di

(1) Si verum est quod aliquid dicatur esse possibile, ex eo quod aliquis sequitur quod possibile est, quod si ponatur esse, non sequitur impossibile, manifestum est, quod non contingit verum esse hoc quod dicunt quidam; quod unumquodque possibile est, etiam si unum quare futurum sit (S. Thom., lec. IV).

(2) Mi par l'interpretazione di Bess. ed è l'unica conforme alla lettera del testo.

certo vi s'incorrerà; chè il misurarsi è impossibile. Stante che non sia il medesimo la falsità e l'impossibilità: lo star te ora in piè è falsità, non impossibilità. Ed insieme è ancor manifesto, che, sendo l'A, è necessario che sia il B, ancora sendo possibile che l'A sia, è necessario parimenti, che sia possibile il B: chè se non è necessario che sia possibile, nulla vieta che non sia possibile che sia. Or sia possibile l'A: adunque quando l'A fosse possibile ad essere, se fosse posta l'A, non ne risulterebbe essere nessuna impossibilità: e il B di certo sarebbe necessario che fosse: ma dicevasi impossibile. E sia B l'impossibile: (1) or, tuttochè impossibile, è necessario che se è l'A, sia ancora necessariamente il B: ma gli era di certo possibile l'A; e il B, di conseguenza. Ove adunque sia possibile l'A, anco il B sarà possibile, se così stavano insieme, che essendo l'A fosse necessariamente anco il B. E, se riferendosi così l'A B, non fosse possibile così il B, neppure l'A B starà come s'era posto: e se sendo possibile l'A, è necessario che sia possibile il B, se l'A, è necessario che sia ancora il B. Chè l'essere di necessità possibile che il B sia, se l'A è possibile, vuol dire questo, che dove sia e quando e come fosse possibile l'A, così e allora quell'altro è necessario che sia.

---

(1) Lo Scol. Averr. e S. Tomm. convengono col tener per sottinteso il *B*, tuttochè parrebbe sottintendersi l'*A*. Se non che non avrebbe senso.

Capitolo V.

COME OPERANO LE POTENZE CON RAGIONE

Tutte poi le potenze essendo parte connaturali, come i sensi, parte dietro consuetudine, come quella del suonare il flauto, altre dietro disciplina, come quella delle arti, tutte quest'ultime, che sono per consuetudine o per cognizione è necessario di acquistarle mediante atti precedenti (1). Poichè il potente è potente ad alcuna cosa, e a tal'ora e in tal modo, ed aggiungi quante altre distinzioni è necessario apporre nella definizione. E certi *principii* possono muovere secondo ragione, e le lor potenze sono con ragione; altri irrazionali e le lor potenze irrazionali: e quelle prime è necessario che stieno in un animato, codeste in questo o nell'inanimato. Per potenze di quest'ultima guisa è necessario, che quando, nel modo acconcio al lor potere, il fattivo e il passivo s'accostino, quello faccia, questo patisca; per le altre invece non è necessario: chè tutte quelle sono ciascuna fattiva di uno, queste altre, invece, dei contrari.

1048. A.

(1) [Vedi *Proposte* (C)].

di maniera che faranno insieme i contrarii. Il che però è impossibile. E' adunque necessità, che ci sia altro autorevole a deciderle: vo' dire, un desiderio o una elezione. Ciò di che siano in desiderio decisamente, quello faranno quando stia in modo acconcio al poter loro e siano accosto al passivo. Di maniera che è necessario, che ogni potente secondo ragione, quando desideri, ciò di che ha potenza, e come l'ha, lo faccia. E l'ha a fare stando presente il passivo, e stando in una tal condizione; se no, non potrà fare. Non fa punto bisogno di specificare inoltre, ove nulla impedisca dal di fuori: chè la cosa ha la potenza nel modo in cui è potenza al fare: or non l'è in ogni maniera, ma sendoci tali condizioni, nelle quali si prescinderanno ancora gl'impedimenti dal di fuori: chè già alcune delle distinzioni inerenti alla definizione gli rimuovono. Per il che neppure quando qualcuno voglia insieme o desideri fare due cose o le contrarie, non le farà: chè non ha a questa maniera la potenza ad esse, nè la potenza è del fare insieme; dappoichè quello, di che è potenza, quello farà e a quel modo.

Capitolo VI.

DELL'ATTO

Or poichè si è discorso della potenza detta secondo movimento, determiniamo d'intorno all'atto, che cosa l'atto sia e quale. Stante che, anco a chi distingua la potenza, sarà insieme manifesto, che non diciamo solo potente quello che è naturato a muovere altro o ad esser mosso da altro, o assolutamente o in una certa guisa, ma ancora in altra maniera. Per il che, investigando, ancora d'intorno a queste esponemmo. È poi l'atto l'esister la cosa, non così come diciamo in potenza (diciamo essere in potenza, per mo' d'esempio un Mercurio nel legno, o la mezza linea nell'intera, perchè se ne potrebbe risecare; e chi sa e non ispecula, ove sia potente di speculare, ma che sia in atto. È manifesto, per induzione, nei singolari quel che vogliamo noi dire, e non bisogna cercare definizione di tutto, ma invece guardare insieme al corrispettivo, stante che l'atto sta alla potenza, come il costruente rispetto al capace di costruire, e il desto rispetto al dormiente, e il veggente rispetto a ciò che chiuda gli occhi ed abbia la vista, e il segregato

d'entro alla materia rispetto alla materia, ed il fazionato rispetto al greggio. Di questa differenza una parte sia l'atto severato, e dispajato; l'altra il potenziale: e non si dice atto ogni cosa similmente: ma o il corrispettivo, come questo in questo o rispetto a questo, così quello in quello o rispetto a quello: (1) chè certe sono come movimento rispetto a potenza, certe come essenza rispetto ad una materia. Altrimenti invece, l'infinito e il vano e simili altre cose si dicono in potenza ed atto in maniera diversa dai più degli enti, come del veggente, del camminante e del visto. Chè questi possono talora avverarsi in un modo semplice: quello è visto, perchè si vede, quello perchè si può vedere: ma l'infinito non è in potenza così come fosse per essere in atto, altro che per cognizione. Chè per il non venire mai meno la divisione, l'essere in potenza porge codesto atto, non sia per il separarsi (2). Che è egli dunque l'in atto e quale, da queste e simili avvertenze ci sia manifesto (3).

---

(1) Qui la trad. di Bess. ha più pronomi e l'antica meno. Di queste varianti non resta traccia nei cod. Bekk.

(2) [Vedi *Proposte* (D)]. La trad. ant. e la parafrasi di Averroè hanno ἀποδίδωσι; Bekk. legge ἀποδίδοασι. Amo la prima lezione che dà senso più vero e profondo.

(3) Innanzi a queste ultime parole l'ediz. Bekk. ha diciotto righi, che mancano dalla trad. ant.; a quella di Bess. ed alla parafrasi di Averroè. Lo Scol. gli commenta, osservando che in molti esemplari mancavano. Io gli rigetto: 1° perchè non hanno nessuna coerenza con quel che precede. 2° perchè lo stile mi par più propria di uno Scol. che d'Aristotele. 3° perchè la sentenza è sviluppata in modo piuttosto neoplatonico. 4° perchè quel che ha di conforme alla mente d'Aristotele, è detto fin qui. 5° perchè sono evidentemente una glossa... [Seguono altre righe nel ms. assolutamente illeggibili].

Capitolo VII.

LA POTENZA, PER PASSARE ALL'ATTO, DEVE AVERE UNA PROPRIA ATTIVITA'

Quando sia ciascuna cosa in potenza e quando no, si deve determinare: chè non l'è quando chessia. Per mo' d'esempio, la terra è forse uomo in potenza o no? Ma l'è più, quando sia diventata seme, e nè allora forse: appunto come neppure dalla medicina, nè dal caso potrebb'essere sanato tutto, ma qualcosa ci ha che n'è potente, e codesto è il risanante in potenza. La determinazione di ciò che dalla mente si genera in atto di potenziale che era, è che, voluto, si generi senza che nulla dal di fuori impedisca, e colà nel risanato, che nulla di dentro a lui impedisca. E similmente una casa ancora è in potenza, se nulla vieta, nell'artefice (1) e nella materia che la casa si generi, nè ci ha nulla che debba aggiungersi o sottrarsi o trasmutarsi; codesto è casa in potenza. E similmente delle altre cose tutte, di cui il principio della generazione è dal di fuori. Di tutte quante le altre di cui è in

1049. A.

(1) Come altrimenti intendere ἐν τούτῳ?

ciò stesso che si genera, sono in potenza tutte quelle, che, nulla dal di fuori impedendo, saranno per solo esso. Per mo' d'esempio, il seme non ancora: chè si deve ancora trasmutare in altro. Dove per il principio suo proprio fosse già codest'altro, già sarebbe questo in potenza: se non che il seme abbisogna di diverso principio (1). Come appunto la terra non è statua in potenza: ma, trasmutandosi, sarà rame. E ciò che diciamo (2) essere, non pare un quello, ma un *di quello*: vo' dire, la cassetta non è legno, ma di legno, nè il legno terra, ma di terra, e se medesimamente la terra fosse così, non sarebbe altro, ma di quell'altro: sempre il *quello* in potenza è in universale l'ulteriore. Verbigrazia, la cassetta non è di terra, ma di legno: chè codesto è in potenza cassetta, e dessa è materia della cassetta, in universale dell'universale, codesto legno costì di codesta cassetta costì. E se si ha un prima, che non si dice più un *di quello* rispetto ad altro, questo è materia prima: come verbigrazia, se la terra è di aere, e l'aere di fuoco e il fuoco non d'altro, il fuoco è materia prima; se è un *questo*, è essenza. Chè in ciò si divaria il substrato o subietto, nell'essere un *questo* o non essere. Per mo'

(1) L'ant. trad. legge ἐκείνη. Bessarione ed Averroè come noi. Come non veggo ἐκείνη, dove si riferirebbe, così non so come si possa intendere sotto ἐκεῖνο *materia*, come fa Averr. Non si può riferire che a σπέρμα.

(2) Vuol dire che ciò, che è in atto, non si denomina quella tal cosa in potenza, da cui è, ma di quella tal cosa. Materia non praedicatur in abstracto de eo quod est ex materia, sed denominative... (S. Thom. 110 nota).

d'esempio, il subietto alle passioni è uomo e corpo ed anima, e passione è musico e bianco. E l'ente in cui s'ingenera la musica, non si dice musica, ma musico, e nè l'uomo bianchezza, ma bianco, nè cammino o movimento, ma camminante o mosso, come il *di quello*. Or di quante cose si predicano così, l'estremo è essenza: quante non così, ma è una specie ed un questo il predicato, l'estremo è materia ed essenza materiale. E si riscontra giusto che il *di quello* si predichi secondo la materia e secondo le passioni: chè sono l'una e le altre indeterminate (1). Or quando si debba dire in potenza e quando no, s'è discorso.

1049. B.

---

(1) Universale enim et subjectum differunt per hoc, quod subjectum est hoc aliquid, non autem universale. — Ponit similitudinem praedicationis denominativae dicens, quod sicut id quod subijcitur passionibus, ut homo, corpus et animal, recipit denominativam praedicationem passionum, sic id quod est in materia, recipit denominativam praedicationem materiae. Quaecumque sic praedicantur denominative, sicut ista accidentia, ultimum, quod sustentat ea, est substantia. Sed quaecumque non praedicantur sic denominative, sed id, quod praedicatur denominative, est buaedam species, et hoc aliquid ut lignum aut terra, ultimum in talibus praedicationibus quod sustentat alia, est materia, et substantia materialis. Et convenienter accidit dici denominative secundum materiam et accidentia quae ambo sunt indeterminata: nam et accidens determinatur et diffinitur per subjectum et materia per id ad quod est in potentia (S. Thom., lec. VI).

Capitolo VIII.

PRIORITA' DELL'ATTO RISPETTO ALLA POTENZA

E poichè si è distinto in quanti modi si dice l'anteriore, è manifesto, che atto sia anteriore a potenza. E vo' dire non solo della potenza definita che si disegna principio trasmutativo in altro in quanto altro, ma bensì in genere d'ogni principio motivo o sostantivo. Stante che la natura si generi nel medesimo: dappoichè è nello stesso genere della potenza: che è un principio motivo, se nonchè non in altro, ma in sè, in quanto sè. Or d'ogni siffatto principio è anteriore l'atto e nella nozione e nell'essenza: e nel tempo per un verso sì e per un verso no. E che sia nella nozione l'anteriore è manifesto, chè per il potere venire all'atto è potenziale il primitivamente potenziale: infatti, chiamiamo edificativo quel che può edificare e visivo quel che vedere, e visibile quel che può esser veduto; ed è un discorso medesimo degli altri. Di guisa che è necessario che la nozione preesista, e l'una cognizione all'altra cognizione. Anteriore poi per il tempo è l'agente, anteriore identico nella specie, ma non nel numero. Voglio dir questo, che di

codest'uomo singolo che già è secondo atto, e del frumento e del veggente è anteriore nel tempo la materia ed il seme ed il visivo, che sono in potenza uomo e frumento e veggente, ma non ancora in atto. Se non che anteriori a questi di tempo sono altri enti in atto, da' quali questi si generano: chè sempre dell'ente in potenza si genera l'ente in atto per opera d'un ente in atto, come uomo da uomo, un musico da un musico, sempre movendo un primo: ed il movente è già in atto. Ed ei s'è detto nei ragionamenti intorno all'essenza, che ogni cosa che si genera, si genera qualcosa da qualcosa e per opera di qualcosa. Per il che ancora (1) pare impossibile di essere edificatore senza aver edificato nulla o citarista, senza aver punto citareggiato: che chi impara a citareggiare, citareggiando, impara citareggiare, e similmente ancora degli altri. Donde ci derivò la rederguizione sofistica, che non avendo uno la scienza farà ciò di cui è la scienza: stante che, chi impari, non abbia: se non che, come del generantesi qualcosa dev'essere già generato e qualcosa mosso del moventesi (codesto risulta chiaro nel trattato d'intorno al movimento), anche chi impara, è necessario, forse, che abbia qualcosa della scienza (2). Or dunque, anche per questo la- 1050. A.

(1) Dictum est enim supra, quod potentia musicum sit actu musicum a musico in actu, inquantum scilicet ab eo addiscit: et similiter in aliis est artibus. Addiscere autem non poterit artem hujusmodi, nisi exercitando se in actu ejus (S. Thom., lec. VII).

(2) Ostensum est ibi (4º Physic.) quod omne moveri praecedit motum esse propter divisionem motus. Oportet enim quod qua-

to di certo, è manifesto come l'atto, anche così, sia anteriore alla potenza secondo generazione e tempo.

Ma ancora di certo nell'essenza, in prima perchè le cose nella generazione posteriori sono nella specie e nell'essenza anteriori, come l'adulto al fanciullo, e l'uomo al seme: chè quello ha già la specie, questo no. E perchè tutto il soggetto a generazione s'avvia a un principio e a un fine: principio è la causa per cui, e la ragione del fine è la generazione (1). E ne è l'atto: e in sua grazia si piglia la potenza: gli animali non veggono a fine di avere la vista, ma hanno la vista a fine di vedere. E l'arte edificativa similmente, a fine di edificare, e la contemplativa, a fine di contemplare, ma non contemplano a fine di avere l'arte contemplativa, tranne quegli che vi si esercitano: e questi poi non contemplano se non a un tal modo, o perchè non hanno punto bisogno di contemplare (2). Di più la materia è in potenza, dappoichè vorrebbe giungere alla specie: dove

---

cumque parte motus data, cum divisibilis sit, aliquam partem ejus accipi, quae jam peracta est, dum pars motus data peragitur. Et ideo quicquid movetur, iam quantum ad aliquid motum est. Et eadem ratione quicquid sit, jam quantum ad aliquid factum est. Licet enim factio in substantia quantum ad introductionem formae substantialis sit indivisibilis, tamen si accipiatur alteratio praecedens cuius terminus est generatio, divisibilis est, et totum, potest dici factio. Quia igitur quod fit, quantum ad aliquid factum est, potest aliquem operationem habere quod fit ejus ad quod terminatur factio...

Et sic cum discere sit fieri scientem necesse est quod discens quasi aliquid iam scientiae et artis habeat: unde non est inconveniens si aliqualiter facit operationem artis (S. Thom., lec. VII).

(1) Scol. 782, 14 seg.

(2) Ibid. 16 seg.

quando già sia in atto, allora è nella specie. E similmente ancora nelle altre cose, e il cui fine è movimento (1). Per il che, come gli ammaestrati, mostrando il discepolo all'opera, credono di di avere raggiunto il fine, così similmente la natura. Se non avvien così, sarà il Mercurio di Pausone (2): in vero, non si vedrà, se la scienza sia di dentro o di fuori, come neppur di questo non si vedeva: chè l'opera è fine e l'atto è l'opera. Però questo nome di atto si dice in rapporto all'azione e tende all'entelechia. E poi d'alcune potenze è estremo fine l'uso, come della vista la visione, ed oltre a questa non si genera nissun'altra opera, dove da alcune altre si genera qualcosa, come dell'arte d'edificare l'edificio oltre della edificazione; non però ci ha punto in un caso fine, e nell'altro più fine della potenza. Chè l'edificazione nell'edificato si genera ed è a un tempo colla casa. L'atto dunque di tutte quelle in cui l'effetto generato è qualcos'altro oltre all'uso, è in ciò che si fa, come appunto la fabbricazione nel fabbricato e la tessitura nel tessuto, e similmente ancora nelle altre, e in genere il movimento nel mosso: dove invece l'atto di queste, di cui non si ha qualche altra opera fuori dell'atto, esiste in essa stessa, come la visione nel veggente e la contemplazione nel contemplante e la vita nell'anima. E però ancora la feli- 1050. B.

(1) Ibid. 25 seg.
(2) Scol. 121, 42 seg.

cità: stante che sia una certa qualità di vita. E secondo questo ragionamento vien manifesto, come l'atto sia anteriore a potenza per essenza: e come dicemmo, nel tempo sempre anticipa un atto innanzi un altro, sino a quello del perenne Motore primo.

Se non che è anteriore anche in guisa più degna: chè gli eterni sono anteriori nell'essenza ai corruttibili, e nulla d'eterno è in potenza. E la ragione è questa. Ogni potenza è insieme del contraddittorio: chè il non potente ad esistere non esisterebbe mai in nulla, dove ogni potente può non venire all'atto. Il potente adunque ad essere può ed essere e non essere: il medesimo di conseguenza, è potente ad essere e a non essere. Or il potente a non essere può non essere: or ciò che può non essere, è corruttibile o assolutamente, o in quel rispetto che si dice potere non essere, sia secondo luogo, sia secondo quantità o qualità: assolutamente è secondo l'essenza; nessuno però degli assolutamente incorruttibili ha essere assolutamente in potenza: secondo un rispetto bensì, come qualità o località, nulla il vieta: sono tutti adunque in atto. E neppur nessuno degli enti di necessità, appunto perchè sono primi codesti: chè se questi non fossero, nulla sarebbe. E neppure un movimento, se ci fosse eterno. E neppure se ci ha cosa che si muova *ab aeterno*, non si muove secondo potenza, se non per la traslocazione: e nulla vieta che ci sia

materia di questo (1). Per il che stanno sempre in atto il sole e gli astri e tutto il cielo, nè ci è paura, che non stiano una volta, il che temono i naturalisti, perchè non si straccano di far questo: chè il movimento non risulta a loro, siccome ai corruttibili, dalla potenza dei contradittorii, di forma che sia lor faticosa la continuità del movimento, in quanto l'essenza, che (nei corruttibili) è materia e potenza, non atto, è causa di codesta fatica. E gli esistenti ancora in trasmutazione, come terra e fuoco, imitano gli incorruttibili. Quegli ancora prorompono all'atto sempre: chè per sè ed in sè hanno il movimento. Le altre potenze, dietro quello che si è determinato, sono tutte pei contradittorii: chè ciò che può muovere a questo modo, può ancora non a questo modo, sempre che sia razionale. Le irrazionali, invece, col trovarvisi o no, saranno le medesime dei contradittorii. Se, di conseguente, ci ha alcune cosiffatte nature o essenze, quali ne asseriscono coloro che fanno Idee i concetti, tuttavia chi è sciente esiste assai più che non la scienza per 1051. A.

---

(1) Si aliquis motus est sempiternus, ille motus non est in potentia, nec id quod movetur est in potentia ad motum, sed est in potentia indegno, id est, ut ab hoc in id transeat. Cum etenim motus sit actus existentis in potentia, oportet omne quod movetur esse in potentia ad terminum motus, non autem ad ipsum moveri: sed ad aliquod ubi, quo tendit per motum. Et quia quod movetur oportet habere materiam, subjungit quod nihil prohibet id quod movetur motu sempiterno habere materiam: quia licet non fit in potentia ad moveri simpliciter, est tamen in potentia ad hoc vel ad illud ubi (San Thom., lec. IX).

sè, e il mosso assai più che non il movimento pe
sè: chè questi sarebbero piuttosto atti: quelle po
tenze ad essi (1). Che adunque l'atto sia anterior
e alla potenza e ad ogni principio trasmutativo,
manifesto.

---

(1) Schol. 784, a. 34 seg.

Capitolo IX.

L'ATTO, IN QUANTO AL BENE, È SUPERIORE ALLA POTENZA

(1) Che poi sia e migliore e più pregievole l'atto della potenza del bene, si chiarirà da queste ragioni. Stante che in tutte quelle cose, che si dicono secondo il potere, il medesimo è potente ai contrarii, come ciò che si dice poter risanare è il medesimo che ancora s'ammala, e insieme l'uno e l'altro: chè lo stesso è potenza e del risanare e dell'ammalare, e dello stare e del muoversi e del fabbricare e distruggere, e dell'esser fabbricato e rovinare. Il potere adunque è insieme i contrarii: dove i contrarii insieme attuarsi è impossibile, *e gli atti insieme sussistere è impossibile*, risanare, verbigrazia ed ammalare (2). Di guisa che è necessario che l'uno

---

(1) Schol. 784, b. 15 seg.

(2) Le parole sottolineate mancano nella trad. ant. ed in Bess. Dalla parafrasi di Averroè si ritrarrebbe che le leggesse. Credo che la vera lez. risulti da ambedue gl'incisi, congiunti insieme, e dimezzati entrambi. Aliquid simul potest contraria, licet contraria non possint simul esse actu. (S. Thom. l. IX).

dei due sia il buono (1). Se non che il potere è parimenti amendue o nè l'uno nè l'altro: l'atto adunque è migliore. È poi necessario, che nei mali il fine e l'atto sia peggio della potenza: chè il potente è il medesimo amendue i contrarii. È adunque chiaro che il male non è fuori della cosa: stante che nella sua natura il male sia posteriore alla potenza (2). E neppure di conseguenza negli enti primi nè negli eterni non ci ha punto nè male nè peccato nè guasto: dappoi che il guasto sia anch'egli tra' mali.

E ancora le figure si scovrono nell'atto: stante che si scovrono dividendo. Se fosser divise, sarebbero manifeste; ora invece ineriscono in potenza. Perchè il triangolo è due retti? Perchè gli angoli circa a un punto sono uguali a due retti. Se però si protraesse la linea al di là del lato, si farebbe di subito chiaro a chi guardasse. Perchè l'angolo inscritto nel semicerchio è retto? Perchè, quando si facciano tre linee uguali, due la base, ed una retta insistente d'in sul mezzo, chi guarda e sappia quel teorema, gli si fa chiaro. Per il che si vede, che quel che è in potenza, ritratto in atto, si discovre. N'è

(1) Contrariorum igitur utrumque seorsum est quod quidem bonum, ut sanum, aliud vero malum, ut infirmum. Nam semper in contrarijs unum est deficiens, quod ad malum pertinet. (S. Thom. lec. IX).

(2) Manifestum est igitur quod malum non est distinctum a rebus quae sunt in potentia: malum etenim non invenitur nisi post potentiam. Averr. 115. 50.

causa, che l'atto è intellezione (1). Di guisa che dall'atto trovasi la potenza: e però, facendo, conoscono: stante che l'atto è posteriore nella generazione secondo numeri.

---

(1) Cfr. lo Scol. 785, 21 seg. Invece Avverroè: Intendit declarare quod res non inveniuntur et sciuntur, nisi quando sunt in actu et dat exemplum in mathematicis, etc. 115. Così S. Tommaso (l. IX).

Hanno ragione tutti: Arist. dimostra a un tempo l'uno e l'altro Più giù Bess., S. Thom., Averr. spiegano e interpretano: causa est quia intellectio est actus. Il testo greco non comporta che l'interpretazione contraria. La ragione trovata da quegl'interpreti è vera, ma troppo generale: dove io credo che qui se ne dia una speciale alla scienza matematica, nella quale l'intellezione della geometria è l'atto stesso onde esiste la figura: come si ritrae dagli esempii allegati. Si riduce alla sentenza di Vico che nelle scienze pure matematiche la mente fa il vero: e però è certa.

Capitolo X.

VERO E FALSO NELLE COSE COMPOSTE E NELLE SEMPLICI

1051. B.

Sta che l'ente ed il non ente si dicono sia secondo le figure delle predicazioni, sia secondo la potenza e l'atto di queste o dei loro contrari (1), sia e principalmente secondo il vero e il falso, e secondo codesti nelle cose l'ente è col comporsi e dividersi; di guisa che sta nel vero chi stima che si divida il diviso e si componga il composto e s'inganna, chi reputi il contrario. Che mai è e non è il vero che si dice ed il falso? Chè si deve considerare, che mai si dica essere questo. Stante che non per istimare io veramente che tu sia bianco, tu sei bianco, ma, per l'esser tu bianco, noi che diciam così, stiamo nel vero. Or se certe cose sempre stanno composte e sono impossibili a esser divise, e certe invece stanno divise e sono incapaci di esser composte, e certe possono amendue i contrarii, l'essere è l'esser composte ed une, e il non essere il non esser com-

---

(1) Secundum potentiam et actum vel unius vel alterius contrariorum. S. Thom. (l. IX).

poste, ma l'esser più (1). Or intorno a quelle che possono i contrarii, l'opinione medesima e il medesimo discorso diventano falsi e veri, e vi si può talora essere nel vero, talora nel falso: dove intorno alle impossibili a stare altrimenti non si trova il talor vero ed il talor falso: ma le son desse sempre vere o false. E negl'incompositi, in vero, che è l'essere o non essere ed il vero o il falso? Chè non è composto, di guisa che sia quando si componga, non sia quando sia diviso, come l'è il legno bianco o il diametro incommensurabile (2): e neppure

(1) Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius, unde accipit id ut in alio existens, propter quod predicata tenentur formaliter. Et ideo si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantijs ipsa compositio formae ad materiam, aut ejus quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum respondeat quasi fundamentum et causa veritatis compositioni quam intellectus interius format et exprimit voce.... Esse autem in quo consistit compositio intellectus, ut affirmatio, compositionem quandam et unionem indicat, non esse verum quod significat negatio, tollit compositionem et designat pluralitatem et diversitatem. San Thom. (l. X).

(2) Circa incomposita et simplicia, cuius modi sunt substantiae immateriales, non est verum vel falsum per compositionem aut divisionem, quod fit in rebus, sed per hoc quod cognoscitur quodquid est aut non cognoscitur. Cum etenim attingamus ad cognoscendum quodquid est alicujus simplicis tunc intellectus videtur verus esse. Cum autem non attingimus ad cognoscendum quodquid est, sed aliquid aliud ei attribuimus tunc falsus est. Non enim in simplicibus est compositio, ut possit dici quod quando componitur res, tunc intellectus componens sit verus: vel quando divisum est in re, quod intellectus componit, tunc intellectus non sit verus.... Sicut in rebus compositis cum dicitur quod lignum sit album, significatur ejus compositio: aut cum dicitur, quod non sit lignum album, aut quod diametrum non sit commensurabile, significatur ejus divisio. Ibid.

la verità e falsità si riscontrerà quivi in simile maniera. O come neppure il vero è in questi il medesimo, così neppur l'essere (1): e ci ha qui il vero ed il falso, nel senso che l'attignere è enunciare il vero (non è il medesimo affermazione ed enunciazione), e l'ignorare è un non attignere: chè intorno alla quiddità non si può essere ingannati altro che per accidente (2). E similmente intorno alle essenze non composte: non si ha luogo ad inganno. E tutte sono in atto, non in potenza: chè si generebbero e

(1) Esse non est similiter in utrisque. Sed esse compositorum surgit ex componentibus, non autem esse simplicium. Verum autem conseguitur ens quia sicut in secundo hujus est habitum, eadem est dispositio rerum, in esse et in veritate. Unde quae non sunt similia in esse, non sunt in veritate. Ibid.

(2) Aut etenim intellectus attingit aliquid quodquidest rei, et tunc vere cognoscit quid est res: aut non attingit et tunc non apprachendit rem illam: unde circa eam non verificatur neque decipitur. Propter quod dicit Aristoteles in tertio de An. quod, sicut sensus circa propria objecta semper est verus, ita intellectus circa quod quid est, quasi circa proprium objectum. Et quod intellectus circa quod quid est non decipiatur, non solum est in simplicibus substantiis, sed etiam in compositis. Quomodo autem per accidens decipiatur aliquis circa quodquidest considerandum est: non etenim decipitur quis circa quodquidest, nisi componendo aut dividendo. Quod quidem in substantijs compositis contingit dupliciter. Uno modo per compositionem diffinitionis ad rem diffinitam aut divisionem. Ut si aliquis diceret asinum esse animal rationale mortale aut homo non est animal rationale mortale, utrobique falsum est, alio modo secundum quod diffinitio constituitur e partibus, quae non sunt invicem componibiles, ut si quis assignaret hanc diffinitionem, homo est animal insensibile. Primo igitur modo diffinitio dicitur esse falsa, quia non est hujus. Secundo modo dicitur falsa per se, et supra in Quinto docuit philosophus. In simplicibus vero substantia non potest esse deceptio circa quodquidest per accidens nisi primo modo: non etenim eorum quodquidest est compositum in pluribus circa quorum compositionem vel divisionem possit accidere falsum. Ibid.

corromperebbero: ora l'ente stesso non si genera nè si corrompe: chè si genererebbe da qualcosa. Quante cose sono quel che è essere qualcosa, ed in atto, intorno ad esse non ha luogo l'essere ingannati, ma o intendere o no: se non che si ricerca di loro la quiddità, se sono cosiffatte o no (1). L'essere adunque come il vero e il non essere come il falso, nell'un caso è, se si compone, vero, se non si compone, falso; nell'altro, se è ente così (2), è, se non

1052. A.

(1) Adaptat quod dixerat de substantiis simplicibus ad principale propositum, sive ad ostendendum quod verum magis est actu quam in potentia. Ostenderat quidem hoc circa composita pro eo quod verum est circa compositionem et divisionem quae actum designant. In substantiis vero simplicibus ex eo quod non est in eis falsum, sed tantum verum. Propter quod non sunt in potentia, sed in actu. Dicit ergo quod omnes substantiae simplices sunt actu entes, et nunquam entes in potentia, quia, si quandoque essent in actu, et quandoque in potentia generarentur et corrumperentur: sed hoc non potest esse, ut ostensum est: nam huiusmodi substantiae sunt formae tantum: unde etiam secundum se sunt entes. Ens autem simpliciter inquantum ens, non potest ex aliquo generari. Non enim est aliquid extra ens, sed extra tale ens, utputa extra hominem est aliquid ens. Unde hoc ens potest generari secundum quid, sed ens simpliciter non, id ergo, quodo est ens secundum se, per hoc quod ipsum est forma, ad quam sequitur ens, non est generabile. Unde non est quandoque in potentia, quandoque in actu. Et ideo quia circa actum maxime consistit verum, quaecumque sunt talia, quae sunt solum in actu, et sunt id quod vere aliquid est, quia sunt quidditates et formae, circa ea non convenit decipi, aut esse falsum. Sed oportet ut intelligantur, si mente attingantur, vel penitus non intelligantur, si mente non attingantur. Sed quamvis in eis non contingat decipi secundum se, contigit cum quaeritur de eis quodquidest sive si talia sunt, aut non. Et sic contingit decipi in eis per accidens, utputa si quis quaerat de aliqua substantia simplici, utrum si quis aut substantia corporea vel non, quia, si attribuitur ei esse substantiam corpoream, erit falsitas per accidens propter compositionem. Ibid.

(2) Alio vero modo in rebus simplicibus verum est, si id quod est vere ens, id est quod est ipsum quodquidest, id est substantia

così, non è. Ed il vero è l'intendere desso la quiddità: nè si vede falsità nè inganno, ma ignoranza, non simile ad una cecità: chè la cecità è come se uno non avesse in genere l'intellettiva. Ed è ancor manifesto, che d'intorno agl'immobili non cade inganno nel quando, se uno gli reputa immobili. Per mo' d'esempio, se stima che il triangolo non si trasmuti, non istimerà che talora abbia due rette, talora no (chè si trasmuterebbe); ma qual sì, e qual no: verbigrazia, di numeri pari primi o che non ne sia veruno, o che certi sì, certi no. Ed intorno ad uno di numero neppure codesto. Chè non si potrà stimare l'un sì, l'altro no, ma si starà nel vero o nel falso, come che stia sempre ad un modo (1).

---

rei simplex, sic est sicut intelligitur. Si vero non est ita, sicut intelligitur, non est verum in intellectu. Et sic est verum intelligere ipsa, sed falsum non est ibi, neque deceptio, ut expositum est, sed ignorantia. Ibid.

(1) Sed in rebus immobilibus convenit sub aliquo communi accipere aliquid quod sic se habet et ad aliquid quod non sic; puta sub triangulo aliquem aequilaterum et aliquem non. Et convenit dubitari de numero pari utrum nullus sit primus, vel aliqui sint primi aliqui non. Numerus primus dicitur quem sola unitas mensurat. Unde inter numeros pares solus binarius est primus et nullus aliorum. Et circa unum numero in rebus immobilibus non convenit errare ac decipi, neque quantum ad hoc. Non enism in eodem numeto potest aliquis putare aliquem sic se habere et aliquem non sic. Unum eniim numero non dividitur in multa. Unde oportebit quod simpliciter dicat verum vel falsum, cum illud unum numero semper similiter se habeat, nec sit in eo accipere diversitatem, neque quantum ad tempus, neque quantum ad supposita. Ex quibns apparet, quod verum est magis circa actum: immobilia enim inquantum hujusmodi, semper sunt actu. Ibid.

* * *

Puisque tout n'est virtuel qu'en tant que l'actualité vient après, il est faux de dire, qu'une chose est possible sans être un jour;

car, dans ce cas, rien ne serait impossible, puisque l'impossibilité consiste à ne pouvoir jamais être. Mich. p. 170. — Arist. dice, che come niente è virtuale, se non in quanto, attuandosi, non risulta dal suo attuarsi nessuna impossibilità; però non si può dire, che tal cosa è potenziale, ma non sarà; perchè o nel suo attuarsi si scontra qualche impossibilità, ed allora è impossibile, o non vi si scontra, ed allora nulla vieta che sia ora o nell'avvenire. Che qualcosa, in potenza, non sia per essere, può essere vero, ma non necessariamente vero: e però non si può mettere nella mancanza dell'atto il segno dell'impossibilità.

Nous n'avons pas besoin d'ajouter, que ce principe n'agit que lorsque aucune circostance entérieure n'empêche son activité, car cette condition est dejà renfermée dans sa virtualité. Ibid. Falso: invece nella definizione dell'estrinsecazione del suo atto.

La priorité de raison est évidente. Car le virtuel n'est virtuel que parcequ'il peut être actuel, p. 171. Falso: Aristotele dice che in tanto si pensa il potenziale, in quanto si è già pensato l'attuale: senza questo non si verrebbe al pensiero di quello.

Rien d'éternel n'existe qu'en puissance, pag. 172. Aristotele e Michelet stesso più giù dicono il contrario: però qui ci ha o un evidente errore di stampa o solecismo.

PROPOSTE DI DIVERSA O DI PIU' CHIARA TRADUZIONE

(A) ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δηλώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων.

Più chiara traduzione: Dopo aver detto della potenza in quel significato, nelle determinazioni intorno all'atto chiariremo anche gli altri significati.

(B) καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν, ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον.

Diversa traduzione: «... poichè, pur essendo il concetto di entrambi, fa vedere piuttosto il lato positivo» (Carlini).

(C) Manca nel ms. la traduz. delle seguenti parole: τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη: quelle che non così (si acquistano) e le potenze passive non hanno bisogno (degli atti precedenti).

(D) τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὔ.

Diversa traduzione: « Poichè dal fatto che non si trova mai la fine al dividere, si deduce che questo è un atto che ha una realtà puramente potenziale, non che l'infinito abbia una propria attuale esistenza » (Carlini).

LIBRO DECIMO

SOMMARIO

I. — L'uno si dice in tanti modi. — Quelli concernenti le cose per sè si riducono a quattro: il continuo, l'intero, l'individuo, l'universale. — L'uno in sè. — Sua indivisibilità. — E' misura per cui si conoscono i generi delle cose. — L'uno come misura prima della quantità. — L'uso in senso aritmetico misura esattissima. — Quando la misura è più di una. — L'uno misura della quantità e della qualità. — Critica della dottrina di Protagora. — Conclusione sull'uno.

II. — L'uno è predicato e bisogna di un sostrato dove inesiste. — L'uno è predicato universalissimo come l'essere. — Ancora dell'uno e dell'essere.

III. — Opposizione uno-molti come contrarietà. — Identità e somiglianza. — Di che cosa si dice la diversità in opposizione all'identità. — Differenza e diversità.

IV. — La contrarietà è differenza perfetta tra cose dello stesso genere. — Un contrario ha un solo contrario. — Definizioni della contrarietà. — Contraddizione e contrarietà; contraddizione e privazione. — Rapporto tra contrarietà e privazione. — Conclusione.

V. — L'opposizione della disgiuntiva è sempre esclusiva. — La disgiuntiva tra l'uguale e il maggiore e il minore. Critica di alcune soluzioni. — Soluzione.

VI. — Opposizione dell'uno al molti: conseguenze assurde. — Soluzione. — Il due è molti e pochi; errore di Anassagora. — L'uno e il molti, come numero, sono relativi e in che senso. — Differenza tra la relazione dell'uno e del molti e tra quella tra il conoscere e il conoscibile. — Conclusione.

VII. — Gl'intermedi. — Risultano dai contrarii: sono nello stesso genere l'uno dell'altro. — Sono di contrari e di essi sono composti.

VIII. — Le specie sono diverse tra loro perchè rendono diverso il genere a cui si riferiscono. — Questa diversità è contrarietà. — Genere e differenza rispetto alla specie.

IX. — Contrarietà che non producono diversità di specie e quelle che sì. Le prime concernono gli accidenti della sostanza o questa, in quanto in essa, oltre alla nozione, è la materia. — La materia non produce vera diversità di specie; quale differenza produca.

X. — Il corruttibile e l'incorruttibile e diversità di genere delle cose che son tali. — Errore della dottrina platonica.

Capitolo I.

DELL'UNITÀ: SUOI SIGNIFICATI E SUA DEFINIZIONE

Che l'uno si dica in più modi, si è mostrato precedentemente nelle distinzioni intorno alla quantità de' significati. Or di questi parecchi modi nei quali si dice, ce n'ha in somma quattro per le cose prime e che si chiamano une per sè e non per accidente. Il continuo o assolutamente o soprattutto, quello che è per natura continuo e non per toccamento o legatura: e tra questi è più e prima uno quello di cui è più indivisibile il movimento e più semplice. Ancora gli è uno e meglio, l'intero e quel che ha una qualche forma e specie: in ispezialità, se n'è fornito da natura, e non per opera di violenza (come sono tutte quelle che l'hanno per via d'incollamento, o d'inchiodura o di legatura), anzi ha in sè stesso la cagion propria dell'essere continuo. Or tale egli è, quando abbia un solo movimento ed indivisibile nello spazio e nel tempo: di guisa ch'egli è manifesto, se qualche cosa ha da natura il primo principio del movimento, come appunto è il moto circolare tra i moti di traslazione, dessa sia il primo uno di grandezza.

Certe cose adunque sono une così o perchè continue o perchè intere; altre perchè la nozione sia una. E diffatti sono quelle di cui è una l'intellezione; e l'è una di quelle di cui è indivisibile: e l'è indivisibile dell'indivisibile di specie o di numero. Or di numero è indivisibile il singolare, di specie l'indivisibile siccome conoscibile ed alla scienza: di guisa che il primo uno sarebbe quello che è alle essenze causa di unità.

Si dice adunque l'uno in tanti modi: il continuo naturale e l'intero e il singolare e l'universale. E tutti questi sono uno per l'essere indivisibile di alcuni il movimento, degli altri l'intellezione.

1052. B.

Bisogna poi mettersi in mente, che non si deve pigliare nello stesso senso la dimanda, *quali cose si dicono uno*, e l'altra: *che è essenza di uno e quale n'è la nozione.* Tuttocchè, in effetti si dica l'uno in tanti modi, e debba così essere una ciascuna di quelle cose a cui l'uno di questi modi competa, non però di meno l'essere essenziale di uno talora si riscontrerà in alcuna di queste, talora in altra, che sia più prossima al nome dell'uno e involga potenzialmente quei modi (1). Così appunto è dell'ele-

---

(1) Lo Scoliaste propone un'altra interpretazione, che è seguita dai francesi, e secondo la quale, δυνάμει δ' ἐκεῖνα non si riferirebbe all'uno proprio, ma a quelle altre cose une, di cui ha discorso, e vorrebbe dire che queste rispetto a questo sono in potenza. Ora io preferisco l'interpretazione di S. Tommaso, che ho seguito nel testo per parecchie ragioni: 1° perchè mi pare più d'accordo colla frase del testo e col senso più ovvio che se ne può ritrarre: τῇ δυνάμει δ' ἐκεῖνα è un caso di opposizione al primo inciso: ἄλλῳ, ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματί ἐστι. 2° perchè non vedo

mento e della causa, se uno debba parlarne determinandogli nelle cose ovvero dando la definizione del nome. In un senso è elemento il fuoco (e forse l'elemento per sè e l'infinito gli è detto o qualcosa altro simile, in un senso no; chè non è una stessa l'essenza di fuoco e quella di elemento, ma solamente siccome una cotal cosa e natura è elemento il fuoco, e questa maniera di nominarlo vuol dire che gli appartiene questa proprietà, che qualcosa, si faccia di lui come di primo ingrediente. E così dicasi e della causa e dell'uno e di tutti i simili concetti.

Per il che l'avere essenza di uno vale avere essenza d'indivisibile, che è di essere un che, e inseparabile sia rispetto a luogo, sia a specie, sia a pensiero o, in una parola, d'intero e d'indivisibile (1). E soprattutto d'essere prima misura di ciascun gene-

---

in che modo quelle cose sieno uno in potenza: il continuo, l'intero il singolare e l'universale, sono uni in atto, per vario rispetto, solamente non sono uni essenziali. 3° perchè così si esprime la vera relazione che Aristotele dichiara più giù di voler porre tra l'uno essenziale e gli altri: quello è l'indivisibile per sè, e però è essenzialmente la misura in tutti i generi: questi altri sono uni perchè l'indivisibilità accade e spetta loro sia per la semplicità del moto, sia per quella della nozione.

(1) Leggo con Bekker ἢ καὶ τῷ ὅλῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ. L'antica lezione διωρισμένωι non la capisco: e S. Tommaso, non interpretando la parola, mostra almeno di non averne potuto far caso. Seguendo la lez. Bek. il senso vien così: Aristotele nel secondo inciso ἢ κ. τ. ὅ. κ. ἀ. ripete la prima frase: τῷδε ὄντι καὶ ἀχωρίστῳ ἢ τόπῳ ἢ εἴδει ἢ διανοίᾳ. L'ὅλον è l'ἀχώριστον τόπῳ, l'ἀδιαίρετον, semplicemente, è l'ἀχώριστον εἴδει ἢ διανοίᾳ, che è tutt'uno, perchè l'inseparabile nella specie è quello che è inseparabile nel concetto. Il καὶ indica, qui come altrove, che si ripete più sommariamente un concetto, espresso immediatamente prima.

re e principalissimamente della quantità: chè di questa trapassò agli altri. Chè è misura quella, mediante cui la quantità si conosce: ora il quanto, sotto il rispetto semplice di quanto, si conosce con l'uno o col numero, ed ogni numero coll'uno. Di guisa che ogni quanto si conosce, come quanto, coll'uno, e ciò con cui primo i quanti si conoscono, codesto è l'uno stesso: per il che l'uno è principio di numero in quanto numero. E di qui negli altri generi si chiama misura ciò con cui primo si conosce ciascuno, e la misura di ciascuno è un uno sia nella longitudine, nella latitudine e nella profondità, sia nella gravità e velocità. La gravità e velocità è comune nei contrarii: stante che sia duplice di senso l'una e l'altra; greve, per mo' d'esempio, è quel che ha un qualunque sia peso, e quel che ha eccesso di peso, e veloce è quel che ha un qualunque sia movimento, e quel che ha eccesso di moto: chè ci ha una velocità anche nel lento, ed una gravità anche nel più lieve.

Ora in tutto questo è misura sempre e principio un uno e indivisibile, dappoichè insin nelle linee adoperano come insecabile quella di un piede. Stantechè si cerchi dappertutto ad uso di misura un uno e indivisibile, e codesto è il semplice o di qualità o di quantità. Dove adunque non paia di esserci nulla a torre ancora o ad aggiungere, ivi si ha la misura perfetta: per il che è perfettissima quella del numero: chè la monade si dà per indivisibile da ogni parte: e negli altri generi s'imita questa:

1053. A.

chè dallo stadio e dal talento e così via dal più grande potrebbe torsi via od aggiungersi qualcosa assai più a man salva e più alla coperta che dal più piccolo. Di guisa che quel primo da cui non si può più tor via nulla di percepibile, quello adoperano tutto a misura e de' liquidi e de' solidi, e della gravità e della grandezza. E allora s'avvisano di sapere la quantità, quando la sanno rapportata a questa misura. E così ancora il moto misurano col movimento semplice e il più rapido: chè codesto piglia il tempo minimo. Per il che nell'astronomia un simile uno è principio e misura: chè suppongono sia movimento uguale e rapidissimo quello del cielo, rispetto al quale giudicano gli altri. E così la diesi nella musica, perchè gli è un minimo: e nella voce la lettera. E tutti questi sono uno così, non come se l'uno fosse un checchè di comune, ma al modo che s'è detto.

Nè poi la misura è sempre uno di numero, ma talora più: le diesi sono, esempligrazia, due, non rispetto all'udito ma nelle lor nozioni, e son più le lettere colle quali misuriamo, e il diametro si misura con due e il lato ed ogni altra grandezza (1).

---

(1) In questo luogo l'interpretazione dello Scoliaste non s'accorda con quella dell'Aquinate. Quegli che cita, oltre la propria, l'avviso del suo precettore, stima che Aristotele intende dire, che in parecchi casi ci sia due misure, l'una ideale, l'altra sensibile: per mo' d'esempio, la nozione del cubito, e il cubito di legno: così la nozione del mezzo-tuono o diesi e il mezzo-tuono o diesi sentita. Ora io non mi so persuadere della verità di questa interpretazione. 1° Questa distinzione è al tutto fuor di luogo. 2° Non sta per alcune misure sì, per altre no, ma per tutte. 3° Non è nella mente

Così adunque è l'uno misura d'ogni cosa, a ca-
gione, vo' dire, che conosciamo quegli ingredienti,
dei quali si fa l'essenza, dividendola o secondo la
quantità o secondo la specie. E per questo l'uno è
indivisibile, perchè è indivisibile il primo di cia-
scuna cosa. Ma non ogni primo è indivisibile in
egual modo; piede per esempio e monade: ma que-
sta è indivisibile affatto, l'altro si vuol scomporre
in indivisibili rispetto al senso, com'ei s'è già di-
scorso: chè forse ogni continuo è divisibile. Ed è
sempre congenere la misura: una grandezza l'è di
grandezze, ed, in particolare, una lunghezza di lun-
ghezze, una larghezza di larghezze, una voce di vo-
ci, una gravità di gravità, una monade di monadi.
Chè così bisogna intendere qui, e non che un nu-
mero sia misura di numeri: tuttochè si do-
vrebbe, se il caso fosse simile: se non che non var-
vrebbe, se il caso fosse simile: se non che non var-

---

di Aristotele di parlar qui delle misure matematiche a differenza...
quotidianamente, e l'indica in questo stesso periodo essere più l
lettere colle *quali misuriamo*, αἷς μετροῦμεν; 4° Se avesse voluto
dir così, avrebbe detto che la misura è talora due; invece dice ch
è talora uno, talora più, e tra gli esempii pone la diesi che è mi
surata da due semi-tuoni, dei quali è la differenza, e la parola, ch
è misurata da ventiquattro lettere. 5° perchè così avrebbe dovuto
dire, che ci sono quattro diesi, due udibili e due ideali, o almen
una udibile ed una ideale. Insomma, sto piuttosto coll'Aquinate
il quale crede che qui Aristotele dica ciò che già ha detto, cio
dire che la misura è assolutamente indivisibile: e ne porta esemp
di varia ragione. Solo me ne diparto nella ragione che egli dà de
l'essere ogni grandezza divisa per due quantità: che è che una gran
dezza ignota non può conoscersi che per via di due quantità not
Non è necessario di supporre che Aristotile voglia dir altro, se no
che ogni grandezza estensiva ha una misura non assolutament
indivisibile: quella del diametro si può dividere in due, l'altra se
condo la natura di ciò che misurano, in due o più parti.

rebbe il medesimo, ma come se volesse attribuire alle monadi e non alla monade di misurare le monadi: stantechè il numero sia moltitudine di monadi.

E la scienza e la sensazione le diciam misure delle cose, per la stessa ragione che conosciamo qualcosa per lor mezzo: sibbene siano misurate piuttosto che misurare. Ma ci accade, come se misurandoci altri, conoscessimo di che altezza siano, per l'averci messo sopra il gomito tante volte. Or Protagora afferma esser l'uomo misura d'ogni cosa, e per uomo intende chi sa o chi sente, e questi perchè hanno l'uno la sensazione l'altro la scienza, che noi diciamo sien misure dei loro soggetti. Non dice adunque nulla di prelibato, e par pure che dica.

1053. B.

Che adunque l'uno sia, soprattutto a chi lo determina secondo il nome, una misura, e principalissimamente della quantità, poi della qualità, è manifesto. E sarà poi tale, in un caso, se sia indivisibile secondo la quantità, in un altro, se sia secondo la qualità: per il che l'uno è indivisibile o assolutamente o in quanto uno.

Capitolo II.

L'UNITÀ NON È ESSENZA, MA PREDICATO COME L'ESSERE

Or si deve cercare in che modo l'uno stia sotto il rispetto dell'essenza e della natura, secondo quel che proponemmo nel libro dei dubbii (1). Che è egli l'uno? E quale concetto bisogna farsene? Che sia forse come un'essenza a parte l'uno stesso per sè, siccome dicono i Pitagorici prima e Platone poi, o che non abbia piuttosto un'altra natura, e debba ridursi comechessia a qualcosa di più cognito e di più sostanziale, siccome affermano i naturalisti? Chè di questi altri dice che l'uno sia l'amicizia, altri l'aere, altri l'infinito.

Or se nissuno universale può essere essenza, siccome s'è discorso nei ragionamenti intorno all'essenza ed all'ente, anzi se questa stessa natura di ente non può essere essenza come un uno fuori di molti, chè è comune, ed ha solo proprietà di predicato, è chiaro che neppur l'uno può essere essenza: chè l'ente e l'uno sono predicati universalissimi sopra tutti. Di guisa che nè i generi sono determinate

(1) Dei Problemi.

nature ed essenze separabili dalle altre cose, e neppur l'uno può essere genere, per le stesse ragioni per le quali neanche l'ente non può. E non può tampoco esserlo l'essenza.

Oltre a ciò, è necessario che stieno a una simile condizione tutti i generi. Or si dice in tanti modi l'ente in quanti l'uno: di guisa che, poichè nelle qualità l'uno è una certa cosa e natura distinta, e nelle quantità similmente, gli è chiaro, ch'ei s'ha sempre a cercar dappertutto che cosa sia l'uno e parimenti, che cosa sia l'ente, come ch'ei non basti punto dire, che la lor natura sia codesto stesso, d'essere uno ed ente. Infatti, nei colori l'uno è un colore, pognamo il bianco, poichè gli altri pajono generarsi da esso e dal nero, e il nero è privazione del bianco, come la tenebra della luce: questa in effetto è privazione di luce. Di guisa che, se gli enti fosser colori, sarebbero sì un numero gli enti. Ma di che? senza dubbio di colori: e l'uno sarebbe un tale uno, poniamo, il bianco. E similmente, se gli enti fossero accordi, certo sì, sarebbero un numero, ma di diesi pertanto, e non sarebbe quivi un tale la cui essenza non sia l'uno, ma la diesi. E poni il caso di parola: così gli enti sarebbero un numero di lettere, e l'uno un elemento vocale. E se fossero figure rettilinee, sarebbero un numero di figure e l'uno il triangolo. Ed è un medesimo discorso per gli altri generi. Di guisa che, poichè e nelle passioni e nelle qualità e nelle quantità e nel movimento, sendovi numeri ed uno, il

1054. A.

numero non però di meno è di certe cose e l'uno un certo uno, di cui però non è essenza codest'uno stesso, ancora dell'essenza è necessario che sia pari la condizione: chè la questione è una per tutti. Che adunque l'uno in ogni genere sia una certa natura, e che non si abbia una cosa di cui sia natura l'uno stesso, non ha più dubbio: ma siccome nei colori si deve cercare un colore che sia appunto il lor uno, così ancora nell'essenze un'essenza, che sia anch'essa il lor uno.

Che poi l'uno significhi il medesimo, per un verso, che l'ente, risulta chiaro dall'accoppiarsi ugualmente alle categorie, e non essere in nessuna (nè nella quiddità, vo' dire, nè nella qualità), ma esserci come l'ente; e dal non predicarsi dicendo *uno uomo* nè più nè altro che dicendo *uomo*. Appunto come l'essere non aggiunge nulla al *che*, al *quale* e al *quanto*; e dal valere l'avere essenza di uno al medesimo che avere essenza di un qual sia singolare.

Capitolo III.

UNO E MOLTI: LORO MODI E RAPPORTI

L'uno poi ed i molti si contrappongono per più modi, di cui l'uno è la contrapposizione dell'uno e della moltitudine come dell'indivisibile al divisibile: stante che quel che sia o diviso o divisibile si dice moltitudine, dove l'indivisibile o l'indiviso uno. Poichè dunque contrapposizione si dice per quattro guise, e che di questa l'una ha riguardo alla privazione, avremo qui quella dei contrarii, e non già dei contrapposti a modo di contradittorii o dei relativi. E si dice e si chiarisce l'uno dal suo contrario, l'indivisibile dal divisibile, per questo ch'egli è sensibile la moltitudine, il divisibile che non l'indivisibile, di maniera che nella nozione la moltitudine, per via del senso, è anteriore all'indivisibile.

Appartiene poi di certo, all'uno, siccome descrivemmo nella divisione dei contrarii, l'identico e il simile e l'eguale, come alla moltitudine il diverso e il dissimile e il disuguale.

E dei molti modi, nei quali si dice l'identico, l'uno è, quando diciamo a qualcosa identico rispetto al numero, l'altro quando sia e di nozione e di

numero uno, come, per mo' d'esempio, tu sei uno con te stesso e nella specie e nella materia. Ancora 1054. B. quando la nozione della prima essenza sia una, come se si dicessero identiche le linee rette uguali, e i quadrati eguali e rettangoli, tuttochè fossero più: se non che a questi l'eguaglianza tien luogo di unità.

Simili poi si chiamano le cose, quando non essendo assolutamente identiche, nè scevre di ogni differenza nell'essenza costitutiva loro, sieno identiche secondo la specie, come il quadrato maggiore è simile al minore e la retta a un'altra disuguale: chè queste sono bensì simili, ma assolutamente identiche no. E ancora, quando avendo la stessa specie e sendo di quelle che soggiacciano al divenire più o meno, non sieno nè più nè meno. E inoltre, quando ci sia una affezione identica parimenti nella specie, come il bianco forte ed il più fievole, si dice, ch'ei sien simili, perchè una è la lor specie. Talora, invece, quando abbiano più parti identiche che diverse, o assolutamente o più di sole le appariscenti; così il piombo si fa più simile all'argento che all'oro, e l'oro simile al fuoco, in quanto fulvo e biondo. Di guisa che è chiaro come il diverso e il dissimile si dica in più modi. E nell'uno per contrapposto all'identico, per il che ogni cosa è o la stessa o altro: e altrimenti quando il diverso è contrapposto all'identico, per il che tu e il tuo vicino siete diversi: e in una terza guisa nell'entità matematiche.

Per questo adunque ogni cosa rispetto ad ogni altra la si dice o identica o diversa, quando pure le sien di quelle che si chiamano ente ed uno. Chè non è il diverso un contradittorio dell'identico: per il che non si dice dei non enti (come si fa del *non identico*), ma bensì di soli e tutti gli enti: chè e l'ente e l'uno son parimenti naturati ad essere e uno e non uno.

Il diverso adunque e l'identico si contrappongono così: altro è poi la differenza dalla diversità. Chè il diverso, in fatti, e quel da cui è diverso non è necessità che si diversino in qualcosa: stante che ogni qual si è ente sia o diverso o identico: dove il differente invece differisce da checchessia in qualcosa, di guisa che è necessario che ci sia un identico nel quale differiscono. E questo ch'è l'identico, è o genere o specie: chè ogni differente differisce o nel genere o nella specie, nel genere quegli di cui non è comune la materia, nè reciproca la generazione: ch'è il caso di quanti appartengono ad altra figura di categoria; nella specie, per contrario, quegli di cui è identico il genere. E si chiama genere, quello per via di cui i due differenti s'identificano nel rispetto dell'essenza. I contrarii però sono differenti e la contrarietà una differenza.

Che si sia poi detto vero, risulta chiaro dall'induzione, chè tutti i differenti appajon tali e così, non solo in ragione della diversità, ma d'una diversità talora nel genere, talora insino nella stessa

1055 A.

coppia della categoria (1), di guisa che si raccolgono sotto d'identico genere ed abbiano identiche le specie. D'altronde s'è diffinito altrove, quali cose sieno di genere identiche e quali diverse.

---

(1) Sono i contrarii che differiscono così, appartenendo l'uno al termine positivo, l'altro al negativo di ciascuna coppia di categoria. Perchè il riassunto fosse stato compito, avrebbe dovuto aggiungere la differenza nella specie e i contrari che appartengono alla stessa *specie*.

Ho detto male, i contrarii appartengono...

[Seguono altre parole, ma il foglio è lacerato al margine].

Capitolo IV.

CONTRARIETA' E PRIVAZIONE

Or poichè i differenti possono differire più o meno l'uno dall'altro, ci debbe essere una differenza massima, e questa appunto chiamo contrarietà. E che la sia la differenza massima, si raccoglie chiaramente dall'induzione. I differenti di genere, infatti, non hanno strada dall'uno all'altro, e stanno a maggior distanza e senza comunicazione le generazioni dai contrarii, come da estremi. Or l'intervallo degli estremi è massimo, di guisa che è ancor tale quello dei contrarii. D'altronde, il massimo in ciascun genere è perfetto: chè massimo è ciò, sopra a cui non si ha ad aggiungere e perfetto ciò oltre a cui non si può concepire nulla. Chè la differenza perfetta ha condizione di fatto terminativo. Or fuori del termine non ci ha niente: chè è estremo in ogni cosa e circoscrive. Per il che nulla è fuori del termine, nè abbisogna di niente altro il perfetto.

Che però la contrarietà sia una differenza perfetta, dietro ciò, non è dubbio: e dicendosi in parecchi modi i contrarii, la condizione di perfetti

spetterà loro secondo del modo, in cui lor competa, l'esser contrarii.

E, se è così, gli è manifesto, che non ci possano essere più contrarii di una cosa: chè nè dell'estremo ci potrebbe essere qualcosa più estremo, nè un solo intervallo ha più estremi di due. E senz'altro, se la contrarietà è differenza, la differenza è pure tra due, di guisa che la perfetta è ancor essa così.

Ed è necessario, che le altre definizioni dei contrarii sieno vere ancor'esse. Chè appunto la differenza perfetta differisce il più. Sendo che non si ha a concepire differenti più oltre e più in là dei differenti nel genere e nella specie. Or si è mostrato, che questa differenza di contrarietà non corra rispetto a cose fuori del genere: e delle non fuori la sia appunto la massima, e i contrarii sieno termini che nello stesso genere differiscono il più: stante che la massima differenza tra questi sia la perfetta (1). Ancora i termini che nello stesso ricettivo differiscono il più sono contrarii: chè la materia è ai contrarii una medesima. E sono parimenti

---

(1) τῶν τε γὰρ γένει διαφερόντων οὐκ ἔστιν ἐξωτέρω λαβεῖν καὶ τῶν εἴδει. L'ant. trad. volgarizzava: Genere autem differentibus non est magis extra accipere his quae specie. A cui si conferma l'interpretazione di S. Tommaso: in his quae differunt genere, non est accipere quid magis differens his quae differunt specie.

Il che nè pare ritrarsi naturalmente dal testo, tuttochè si potrà forse, nè è in accordo con quello che Aristotele ha detto più su, ciò è dire, che i diversi di genere sieno differenti, ed i massimi. Egli doveva voler ripetere, che per questi differenti tuttochè massimi, non fanno al proposito, dove si cerca quale differenza sia la contrarietà, dovendosi trovar questa tra differenti, massimi sì, ma tali che sieno capaci d'una diminuzione ed aumento nella lor dif-

quegli che sotto la stessa facoltà differiscono il più: e di fatti la scienza intorno al genere è una sola, comune a termini tra' quali corre la perfetta differenza massima.

La prima contrarietà, poi, è *abito* e *privazione* e non ogni privazione (che si dice in parecchi sensi), ma quella che sia perfetta. E gli altri contrarii si diranno secondo questi due primi, alcuni perchè gli hanno, altri perchè gli producono o ne sono produttori, ed altri per essere prendimenti o rigetti di questi o di altri contrarii.

1055. B.

Or se i contradittorii e i privativi e i contrarii e i relativi sono parimente degli opposti, e se i contradittorî tengono tra di loro il primo luogo, e non ci ha nulla di mezzo tra i contradittorii, dove tra i contrarii si può dare, è chiaro che non sono il medesimo contradittorii e contrarii.

Ma d'altra parte, la privazione è a un modo una contradizione. Chè o quello che è a dirittura impotente ad avere, o quello, che naturato ad avere, non abbia, è privato o in tutto o in un modo determinato: chè la privazione stessa noi la intendiamo in parecchie guise, siccome s'è distinto altrove da noi. Di guisa che la privazione è una contradizione, una impotenza o determinata, ovvero pigliata insieme

---

ferenza reciproca. Or questi simili debbono essere di necessità contenuti sotto lo stesso genere. Però il γὰρ che segue δέδεικται non serve a dimostrare la proposizione che precede immediatamente, ma l'assunto principale: πλεῖστον διαφέρει ἡ τέλειος διαφορά. Il Bessarione segue la stessa interpretazione adottata da me.

col suo ricettivo. Per il che non si ha intermedio nella contradizione; ci ha in certe privazioni: tutto debb'essere o uguale o disuguale, ma quando pure, solo nel ricettivo dell'ugualità.

Or se le generazioni nella materia sono nei contrarii e si fanno o dalla specie e dall'abito della specie, o da una privazione della specie e della forma, è chiaro, che ogni contrarietà dovrebb'essere una privazione, ma non per avventura ogni privazione una contrarietà; stante che ogni privato può essere privato in più modi: or sono contrarii soli quegli estremi che son termini delle mutazioni.

Ed è ancor manifesto per via dell'induzione. Chè ogni contrarietà involve privazione dell'uno dei contrarii, ma non tutta in una simile maniera: la disuguaglianza è privazione dell'ugualità, la dissimilitudine della simiglianza, la malvagità della virtù.

E ci ha divario, come s'è detto: chè la privazione può valere talora privazione sola e semplice e tal'altra privazione per un tempo o di qualcosa, come a dire in una età, o del principale o del tutto. Per il che talora ci ha l'intermedio, e si dà l'uomo nè buono nè cattivo, talora non ci ha, ma di tutta forza un numero è o dispari o pari. Di più, in talune privazioni il subietto è determinato, in altre no.

Così gli è manifesto, come sempre l'un dei contrarii si dica privativamente.

Al che basterebbe, che si dicesser così i primi generi dei contrarii: l'uno, esempligrazia, e il molti: chè gli altri si riducono a questi.

Capitolo V.

DELLA NATURA DELL'OPPOSIZIONE DELL'EGUALE AL MAGGIORE E AL MINORE

Poichè un contrario ha un solo contrario, potrebbe uno dubitare, in che l'uno si contrapponga ai molti e l'eguale al grande e al picciolo. La interrogazione disgiuntiva (1) l'adoperiamo sempre in una contrapposizione; diciamo esempligrazia: è egli bianco o nero? ovvero, è egli bianco o non bianco? E non usiamo già dimandare è egli bianco o uomo? Se non dietro un supposto e per fin di ricerca, come, per esempio: è egli venuto Cleone o Socrate? Della quale domanda non è necessario di fare un genere a parte: ma procede ancor'essa dallo stesso fonte: chè soli i contrapposti non possono coesistere insieme. E di questo stesso principio si fa uso nel dimandare chi è venuto: chè, se fossero potuti venire insieme, sarebbe da ridere. E quan- 1056. A.

(1) Nè noi nè i Francesi abbiamo l'*utrum* o il πότερον, dei quali i Greci ed i Latini si servono così comodamente nella interrogazione disgiuntiva. Non si può poi tradurre, come i Francesi fanno, interrogazione a due termini. Perchè la disgiuntiva può essere a tre, a quattro o a più, come mostra Aristotele stesso più giù. Anzi, in questo capitolo, le interrogazioni su cui cade il discorso sono a tre.

do ancora insieme, potrebbe ricadersi da capo nella contrapposizione, dell'uno e dei molti, dimandando così: son'eglino venuti tutti e due, o l'uno solo.

Or se la interrogazione disgiuntiva ha luogo sempre nei contrapposti, ed ei si dimanda: è tal cosa più grande, o più picciola, o eguale? in che sta la contrapposizione dell'eguale cogli altri due termini? Chè nè è contrario all'uno solo nè ad amendue: chè come egli il sarebbe piuttosto al più grande che al più picciolo? Di più l'uguale è contrario al disuguale: di guisa che avrà più contrarii e non uno. E valga pure il disuguale il medesimo di amendue quegli, resterebbe contrapposto ai due. La quale obbiezione fa per quegli che affermano il disuguale sia diade. Se non che ne risulta, che uno solo avrebbe due contrari, ed è impossibile. Di più, l'eguale sembra di mezzo tra grande e picciolo: ora la contrarietà nè pare nè dietro la definizione è possibile che stia nel mezzo: chè non sarebbe perfetta sendo in mezzo di checchessia, ma piuttosto ha sempre qualcosa in mezzo di sè (1). Resta dunque che si contrapponga o come negazione o come privazione. Or non può esserlo dell'uno solo: perchè il sarebbe

---

(1) S. Tommaso spezza troppo l'argomentazione. Qui Aristotele s'interrompe, dicendoci, che la tesi che il disuguale risponde al grande e al picciolo favorisce coloro i quali ne fanno una diade. Al che aggiunge, che però chiarisce falsa a un tempo stesso questa dottrina: perchè in questo caso avrebbe due contrarii, il che non può essere. E passa, senz'altro a continuare i preparativi della sua soluzione che vien dopo: *Resta adunque, etc.* Tutto quel che precede serve a escludere, che l'uguale si contrapponga al grande e picciolo in qualità di contrario.

più del grande che del picciolo? È adunque una negazione privativa di tutti e due. Ed appunto per questo l'interrogazione disgiuntiva gl'involge amendue, e non l'uno solo o l'altro, come in chi dimanda, per mo' d'esempio: è egli più grande od uguale? ovvero, è egli uguale o più picciolo? Invece, sempre tre termini. Nè è poi privazione necessaria: chè non è uguale ogni cosa che non sia nè maggiore nè minore: quando non sia delle naturate a tali relazioni.

Or dunque l'uguale è il nè grande nè piccolo, naturato bensì ad essere o grande o piccolo: e si contrappone all'uno e all'altro come negazione privativa, per il che ancora sta di mezzo. E il non buono nè cattivo si contrappone parimenti al buono e al cattivo, ma è senza nome: stante che si dice l'uno e l'altro in più sensi, e non abbiano un solo ricettacolo. Piuttosto il nè bianco nè nero: neppur esso in vero si enuncia con solo un nome: sibbene determinati a un modo quei colori, dei quali si dice privativamente codesta negazione: chè debb'essere o il bigio o il giallo o qualche altro così.

Di guisa che non appuntano giusto coloro i quali avvisano, che ogni cosa si dica similmente, di maniera ch'ei ci sarebbe di mezzo tra scarpa e mano il nè scarpa nè mano, poichè ci ha tra il buono e il cattivo il non buono nè cattivo, come s'ei dovessero tutte le cose avere quell'altro di mezzo. Non è una conclusione necessaria. Chè la negazione contem-

poranea dei contrapposti si fa di cose tra cui si dà l'intermedio, e che son naturate ad avere tra di sè un intervallo: dove tra le allegate non ci corre differenza: chè sono in altro genere, quelle, di cui si vorrebbero dare quelle negazioni complesse; di guisa che non è unico il soggetto (1).

1056. B.

(1) Vedi lo Scoliaste. Bisogna sottintendere εἶεν dopo συναποφάσεις.

CAPITOLO VI.

DELLA NATURA DELL'OPPOSIZIONE DELL'UNO AI MOLTI

E similmente dubiterebbe altri circa all'uno e ai molti. Chè se i molti si contrappongono assolutamente all'uno, ne risultano certe impossibilità. L'uno, in effetti, sarà poco o pochi: stante che i molti si contrappongono ancora ai pochi. E di più due sarà molti, quando il duplice sia pure moltiplice, ed il due si dica, come di fatti, duplice: di guisa che l'uno sarebbe poco: chè rispetto a che mai sarebbe molti il due, quando non fosse rispetto all'uno e poco? Chè nulla si ha di più poco. Oltre a che come nella lunghezza ci ha il lungo e corto, così ancora nella moltitudine il molto e poco, e quel che sia molto gli è molti, e quel che molti, molto: fuori forse qualche divario che occorra nel continuo indeterminato (1). Così il poco sarà mol-

(1) Il Bekker legge: εἰ μή τι ἄρα διαφέρει ἐν συνεχεῖ εὐορίστῳ τὸ ὀλίγον, πλῆθός τι ἔσται. In prima, coi traduttori latini, faccio di τὸ ὀλίγον il nominativo di ἔσται e però tolgo via la virgola. Poi collo Scoliaste leggo ἀορίστῳ in luogo di quest'ultima parola: che è un cambiamento che agevola il s nso, ma non l'altera punto,

titudine: e moltitudine per conseguente ancor l'uno, se poco: e poco di necessità, se è molti il due. Se non che forse si dicono bensì talora i molti anche molto: ma appunto, perch'ei ci è divario: l'acqua, esempligrazia, è molto, non molti: dove in tutti quanti i divisibili si dice invece molti, in un modo, quando ci sia moltitudine soverchiante sia in assoluto sia relativamente (e il poco parimenti una moltitudine difettiva); in un altro, quando disegnino numero, che è appunto quello in cui si contrappongono solamente all'uno. Chè così diciamo uno o molti, come se altri dicesse uno od unici, bianco e bianchi e i misurati rispetto alla misura e al misurabile. E così si dice ancora il moltiplice: chè ciascun numero è molti perchè parecchi uni, e perchè ciascuno è misurabile dall'uno, e come il contrapposto dell'uno, non del poco. Or così appunto sarà molti anco il due, dove che non l'è come moltitudine soverchiante o relativamente o in assoluto, ma come la moltitudine prima. Il due, assolutamente, è pochi: stante ch'egli sia la

---

stante che, come spiega lo Scoliaste stesso, non ci sieno di facilmente e ben limitabili che i fluidi per sè illimitati: l'acqua, esempligrazia, si chiude in un vaso. Infine collo Scoliaste stesso, con San Tommaso e col senso comune metto punto fermo dopo ἀορίστῳ: e fo dell'ὀλίγον πλῆθός τι ἔσται una conclusione del discorso, che serve ad.... [parola illeggibile] col ragionamento che Aristotele ripiglia nel periodo susseguente questa distinzione tra i continui interminati e i divisibili, e mostra come rispetto ai primi non si può dir molti, quel ch'è molto, e rispetto ai secondi, quando sieno attualmente divisi, si pensino così, si possa.

prima moltitudine difettiva (e per questa ragione appunto Anassagora si dipartì a torto dalla formola quando disse che « le cose insieme fossero infinite di moltitudine e di picciolezza »: bisognava, col suo avviso, in luogo del « *e di picciolezza* » mettere « *e di pochezza* »: chè non sarebbero infinite così), dappoichè il poco non istà nell'uno, come taluni affermano, ma nel due (1).

Or bene, l'uno e i molti, che hanno luogo nei numeri, si contrappongono come misura a misurabile: e questi come relativi, di quegli però, che non sono relativi per sè. Ei s'è in effetto distinto altrove

---

(1) Qui variano lo Scoliaste e S. Tommaso. Lo Scoliaste interpreta, come Aristotele obbietti ad Anassagora di aver fatto male a dire quei primitivi elementi infiniti solo di moltitudine e di picciolezza: avrebbe dovuto aggiungere, e di *pochezza*. Or questa interpretazione ha un incomodo gravissimo, che ciò è dire è impossibile a conciliare col testo attuale: in questo, senza nessun dubbio, si esige una surrogazione di pochezza o picciolezza e non un'aggiunta. Nè i traduttori latini ne avevano altro. Ad ἀπέστη, in questo modo si darebbe senso di *sbrigarsi*: ed οὐ γὰρ ἄπειρα vorrebbe dire che se Anassagora avesse aggiunto pochezza a picciolezza, come pur doveva, si sarebbe accorto che i suoi elementi non potevano essere infiniti, perchè il poco primo è il due, determinato. I Francesi hanno modificata questa interpretazione rigettandola in tutta quella parte che non s'accorda col testo attuale, e ritenutone il resto. Dal che è risultata una semplicità di cui si è accorto S. Tommaso, cioè dire di obbiettare ad Anassagora, che non dica pochezza invece di piccolezza, quando è evidentissimo, che nella quantità continua l'infinito si trova dividendo e però sta nell'infinitamente piccolo. Però S. Tommaso stesso interpretava come se Aristotele obbiettasse ad Anassagora di aver fatto male a sostituire egli stesso nella sua formola pochezza a picciolezza. In questo modo ἀπέστη εἰπὼν avrebbe il suo senso proprio di « si dipartì dal dire »: ed è osservabile che l'Aquinate il traduce *destitit ab hoc suo dicto*: dove la sua traduzione ha *non recte discit*. Quanto ad οὐ γὰρ ἄπειρα avrebbe anche senso più naturale: vorrebbe dire, che dietro questa surro-

da noi che i relativi si dicono in due modi, certi siccome contrarii, ed altri, come scienza a scibile, per il dirsi qualcos'altro rispetto a sè.

1057. A.

E l'uno niente vieta che sia minore di qualcosa, esempligrazia, del due: ma non per questo, ch'egli è minore, sarà anche poco. E il moltiplice è come un genere del numero: chè numero è un moltiplice che si misura con l'uno. E si contrappongono in un senso uno e numero, non come contrarii, ma nel modo che s'è detto di certi tra i relativi: in quanto l'uno è misura, l'altro misurabile, in tanto si contrappongono. Per il che non ogni cosa che sia uno, sarà numero, pognamo, una indivisibile.

Pure la scienza che si dice nello stesso modo rispetto allo scibile, non istà all'istessa ragione: ch'ei parrebbe che la scienza sia la misura, e lo scibile il misurato: ora si trova, che ogni scienza sia scibile, e non ogni scibile scienza, di guisa che per un verso la scienza è misurata dallo scibile.

La moltitudine, poi, non è contraria al poco, a cui invece è contrario il molto, come moltitudine soverchiante a moltitudine soverchiata; e neppure all'uno senza distinzione. Chè talora, come s'è det-

---

gazione gli elementi non saranno più infiniti, stante che il primo poco, il due, è finito. E questa interpretazione corre, di certo, più, se non che ha due difficoltà ancor'essa. L'una lieve, ed è... [parola illeggibile] l'ἔδει più naturalmente a una correzione richiesta da Aristotele, che ad una fatta da Anassagora: l'altra, enorme, ed è che di questa correzione di Anassagora alla propria formola non pure non è accennata da chicchessia altro, ma è contradetta da' testimoni di tutti quelli che allegano quelle parole. Tutti hanno *picciolezza*, e nessuno *pochezza*.

to, è contrapposizione di divisibile ad indivisibile: talora di relativi, come di scienza a scibile, quando il molti sia numero e l'uno misura (1).

---

(1) Mi sono dipartito dalla sintassi del testo, che è troppo intralciato qui per esser seguito: ma che il senso sia reso finalmente, l'assicura l'interpretazione di S. Tommaso. Lo Scoliaste interpreta come fosse nominativo τὸ πολύ, *il molto*, e spiega che il molto è contrario all'uno divisibile, e non all'indivisibile. Or questo non pure non si può ritrarre dal testo, ma è in contraddizione manifesta con quel che precede. Tutta questa parte degli scolii sembra viziata e guasta assai.

Capitolo VII.

DELLA NATURA DEGLI INTERMEDI

Poichè ci può essere qualcosa di mezzo tra i contrarii, e tra taluni ci ha, è necessario, che questi intermedi provengono dai contrarii, stante che tutti gl'intermedi sieno nello stesso genere di quelle cose di cui sono intermedii. Chè diciamo intermedi quei termini nei quali quel che si trasmuta è necessario che si trasmuti prima; per mo' d'esempio, dalla ultima corda alla prima se si trapassi a tempi minimi, si verrà prima nei suoni intermedii; e nei colori, se si vorrà ire dal bianco al nero, si verrà prima nel rosso e nel bigio che nel nero: ed è il simile degli altri.

Mutazione da un genere in un altro genere non accade fuori che per accidente, da colore, esempligrazia, in figura. È adunque necessario che gl'intermedii sieno nello stesso genere ed essi tra sè e le cose di cui sono intermedii. D'altra parte, gli intermedii tutti sono di mezzo a contrapposti, chè da questi soli per sè ha luogo il tramutarsi. Per il che è impossibile di essere intermedii se non di contrapposti: ch'ei ci sarebbe allora mutazione e non da contrapposti.

Fra i contrapposti, però, quelli di contraddizione non han intermedii, chè contraddizione vuol dir questo, una contrapposizione, l'un dei membri di cui accompagna sempre checchessia, e che non ha nulla di mezzo. Gli altri contrapposti sono per relazione o per privazione o per contrarietà. Dei relativi tutti quegli che non sono contrari, non hanno intermedii: e n'è causa che non sono nello stesso genere. Che c'è egli in fatti, di mezzo, tra scienza e scibile? Tra grande e picciolo, invece, sì.

1057. B.

Or se gli intermedii, come s'è mostrato, sono nello stesso genere, e di mezzo tra contrarii, è ben necessario che constino di codesti contrarii. Chè ó i contrarii comunicheranno in un genere, o no; e se ci sarà genere tale che sia qualcosa di anteriore ai contrarii, le prime differenze contrarie saranno le generative dei contrarii, specie come di genere: chè dal genere e dalle differenze si fanno le specie. Per mo' d'esempio, se il bianco e il nero sono contrarii, e l'uno è il colore disgregativo, l'altro il congregativo, il disgregativo e il congregativo saranno anteriori: di guisa che questi sono i primi contrari reciproci (1).

---

(1) San Tommaso interpreta, dietro la traduzione antica, alla quale si conferma quella di Bessarione, così: Hac differentiae, congregativum et disgregativum sunt priores albo et nigro. Unde, cum utrobique sit contrarietas, manifestum est, quod contraria sunt se invicem priora: contrariae enim differentiae sunt priores contrariis speciebus. Confesso che il testo si può interpretare in questo modo, ma mi pare, che la maniera seguita da me sia più chiara e presenti difficoltà minori. In fatti non so, che cosa valga questa anteriorità vicendevole dei contrarii. Se le prime differenze sono

D'altra parte i termini che differiscono, per contrarietà, più sono contrarii. Or gli altri e gl'intermedii risulteranno ancor'essi dal genere e dalle differenze. Per mo' d'esempio, quanti colori ci ha di mezzo tra il bianco e il nero, debbono tutti denominarsi dal genere e da alcune differenze. Nè codeste potranno essere i primi contrarii: senza che, ciascun colore sarà o bianco o nero. Dovranno adunque essere altre: saranno però queste altre intermedie ai primi contrarii.

Or le prime differenze sono il disgregativo e il congregativo. Di guisa, che, dietro queste prime, si deve cercare (1), per quanti si ha termini contrarii, sì, ma non nel genere, da che vengano i loro intermedii. Chè è necessario, che i termini racchiusi nello stesso genere o constino d'incompositi pertinenti al genere, o sieno essi stessi incompositi. Or i contrarii sono incomposti, gli uni rispetto agli altri, e però principii: e gli intermedii o tutti sa-

anteriori ai primi contrarii, forse di questi si può dire che sieno anteriori alle prime differenze? Non credo; e certo Aristotlee nè vuol dire codesto qui, nè ha bisogno di dirlo.

(1) ζητητέον regge ambedue gli accusativi: ταῦτα πρῶτα sono le prime differenze: ὅσα ἐναντία μὴ ἐν γένει designano i contrarii tra i quali si può fare utilmente questa ricerca. E' vero che l'aggiunta μὴ ἐν γένει è di soverchio: avendo Aristotele già dichiarato parecchie volte, che i contrarii appartengono allo stesso genere: stante che, secondo la terminologia stagirita non si può dare contrarii di genere. Resta a cacciar via come uno scolio interpolato le parole μὴ ἐν γένει, o a riconoscervi una traccia di clausole, aggiunte sempre, a schermirsi dai sofisti. Come farebbe, chi scrivesse giù i suoi concetti, per doverne discutere poi più a dilungo e non mancasse di notare certe coserelle, che debbono ridurgli a mente tutto il suo pensiero, ben netto e preciso.

ranno così o nessuno. Ora dai contrarii di certo si genera qualcosa, di tal qualità che la mutazione si faccia prima in essa e poi in loro: stante che sia minor dell'uno e maggior dell'altro. Questo qualcosa adunque sarà ancor egli intermedio tra i contrarii. E tutti gli altri intermedii adunque saranno parimenti composti: chè quel che è meno dell'uno e più dell'altro, è composto, comechessia, da quei termini, dell'un dei quali è detto meno e dell'altro più. E poi che non ci ha altri congeneri anteriori ai contrarii, tutti quanti gli intermedii avranno a venire dai contrarii. Di guisa, che tutti i termini sottordinati, e i contrarii e gl'intermedii saranno tutti dai primi contrarii. Che gl'intermedii adunque sian tutti nello stesso genere e di mezzo tra i contrarii e dai contrarii si constituiscano tutti, è manifesto.

Capitolo VIII.

LA DIVERSITA' DELLA SPECIE E SUA NATURA

Il diverso di specie da qualcosa è un checchessia diverso: e codesto checchessia deve trovarsi in amendue i termini. Se un animale, per mo' d'esempio, è diverso di specie da un altro, tutti e due sono animali. E' adunque necessario che i diversi nella specie sieno dell'istesso genere. Chè dico appunto genere quello, in cui amendue si annunciano come tutt'uno, e che non si diversifichi accidentalmente, sia che abbia ragione di materia, sia qualunque altra. Chè non solo debb'esserci il comune, come a dire, tutti e due animali, ma dovrà essere anche diverso in ciascuno codesto stesso, l'animale, in uno, esempligrazia, cavallo, nell'altro uomo. Per questo il comune loro è reciprocamente diverso di specie.

1058. A.

Saranno dunque per sè, l'uno un tale animale, l'altro un tale altro, come a dire, l'uno un cavallo, l'altro un uomo. È adunque necessario che questa differenza sia una diversità del genere. Chè chiamo differenza del genere appunto una diversità che fac-

cia diverso lui stesso. Dovrà dunque essere una contrarietà. Il che si chiarisce ancor per via dell'induzione.

Dappoichè tutte le divisioni si fanno in contrapposti, ed ei s'è dimostrato, che i contrarii sono nello stesso genere: stante che la contrarietà sia una differenza perfetta. E ogni differenza di specie è qualcosa differente da qualcosa: quel qualcosa appunto è l'identico ed il genere sovrastante a' due differenti. Per il che ancora tutti i contrarii, i quali sono differenti di specie e non di genere, si raccolgono sotto la stessa coppia di categoria, ancora che siano il più diversi gli uni dagli altri: chè la lor differenza è perfetta, e non si genera a un tempo nell'un e nell'altro.

La loro differenza dunque è contrarietà. Questo adunque vale l'essere diverse di specie, l'avere, raccolte sotto lo stesso genere, contrarietà, sendo indivisibili. E identiche di specie invece quelle, che non hanno contrarietà, sendo indivisibili: stante che nella divisione e negli intermedii si riscontrino contrarietà, prima che si sia giunti agl'indivisibili.

Di guisa ch'egli è manifesto, che nessuna delle specie, che appartengono al genere gli è sia identica sia diversa di specie con quello che si chiama genere. Chè la materia si designa colla negazione, e il genere, non nel senso di quello degli Eraclidi, ma bensì del naturale, è materia di ciò onde si dice genere. E neppure le specie avranno identità

o differenza con quelle che non sono nello stesso genere: da queste invece, varieranno nel genere: e nella specie da sole queste pertinenti allo stesso genere. Chè contrarietà è necessario che sia la differenza di ciò che differisce di specie: or una tale ha solo luogo in cose, che sotto lo stesso genere si raccolgano.

Capitolo IX.

LA CONTRARIETA' E LA DIFFERENZA DI SPECIE

Potrebbe uno far questo dubbio: perchè la donna non differisca di specie dall'uomo, tuttochè il femminile ed il maschile sieno contrarii, e la loro differenza contrarietà: e così, perchè l'animale femmina e il maschio neppur diversifichino nella specie, benchè codesta sia differenza dell'animale per sè, e non come la bianchezza o la nerezza, anzi gli appartenga in quanto e la femmina e il maschio sono animali.

Questo dubbio torna per avventura al medesimo con quest'altro: perchè una contrarietà diversifica nella specie, e un altra no, l'andar co' piedi e coll'ali, esempligrazia, sì, la bianchezza e la nerezza, invece, no.

O non per questo, forse, che alcune sono proprie passioni del genere, altre meno? E poichè si ha da una parte nozione, dall'altra, materia, tutte quelle contrarietà che sono nella nozione fanno differenza di specie, tutte quelle, invece, che nel con-

1058. B.

creto materiato, non fanno. Per il che appunto sull'uomo la bianchezza nè la nerezza non fa, nè ci ha nella specie differenza dall'uomo bianco al nero, nè quando tu ponessi a ciascuno un nome. Chè l'uomo quivi è come materia: or non fa differenza la materia: tuttochè, in effetti, sieno diverse le carni e le ossa di cui è fatto un tale e un tale altro, non però sono specie dell'uomo gli uomini per questo: il tutto insieme, sì veramente, è diverso, ma di specie non si divariano, stante che la contrarietà non ista nella nozione: la quale appunto è l'estremo indiviso. Callia è la nozione insieme colla materia; e l'uomo bianco, di certo, perchè Callia è bianco: per accidente adunque l'uomo è bianco. E nè il cerchio di rame e di legno, nè il triangolo di rame ed il cerchio di legno, differiscono di specie per via della materia: questi ultimi, solo, perchè la contrarietà sta dentro nella nozione.

Ma, è egli vero, che la materia non diversifica nella specie, sendo pure diversa, o ci ha caso che il fa? Perchè codesto cavallo è diverso nella specie da codest'uomo, tuttochè le nozioni loro sono immateriate? O non per questo, forse, che la contrarietà è nella nozione? E si ha differenza ancora tra l'uomo bianco e il caval nero: e sono di certo differenti di specie, non in quanto l'uomo è bianco e l'altro nero: dappoichè, quand'anche fosser bianchi tutti e due, sarebbero pure diversi di specie.

Il maschio e la femmina sono sì veramente pas-

sioni proprie dell'animale, ma non rispetto all'essenza, bensì nella materia e nel corpo. Per questo lo stesso seme diventa femmina o maschio per una passion che patisca. Che dunque sia l'esser diverso di specie, e perchè talune cose differiscono di specie, talune no, s'è detto.

Capitolo X.

IL CORRUTTIBILE E L'INCORRUTTIBILE SONO DIVERSI NEL GENERE

Ma tuttochè i contrarii sieno diversi nella specie, e il corruttibile e l'incorruttibile contrarii (chè la priazione è qui un'impotenza determinata), pure di necessità, sono il corruttibile e l'incorruttibile diversi nel genere (1). Se non che, come noi ne parliamo di loro qui a modo di nomi universali, potrebbe parere, che non sia necessaria una diversità di specie tra qual s'è cosa singola corruttibile ed una incorruttibile, come non ce n'ha tra una bianca ed una nera: chè può essere l'uno e l'altro il medesimo e insieme, quando si noveri tra gli universali, come l'uomo potrebbe essere e bianco e nero, tutto che il bianco sia contrario al nero; dove,

(1) L'ἐπειδὴ s'ha ad intendere come una proposizione che serva a riassumere le cose già dimostrate, e non a indicare le premesse, dalle quali si ritragga la diversità del genere dei corruttibili e degl'incorruttibili.

tra i singoli, nissuno uomo, non potrebb'essere quel medesimo, bianco e nero insieme (1).

Se non che, però, tra i contrarii alcuni ineriscono per accidente, come questi allegati testè e parecchi altri; alcuni, invece, non posson così: e tra questi si ha il corruttibile e l'incorruttibile: chè nulla è corruttibile per accidente. Stante che l'accidente possa non inerire: dove il corruttibile è di quelle proprietà, che stanno di necessità dove stanno: o altrimenti sarebbe una stessa ed unica cosa corruttibile ed incorruttibile, ove in essa non avesse luogo la sua corruttibilità.

1059. A.

O l'essenza adunque dev'essere, o nell'essenza stare la corruttibilità di ciascuno de' corruttibili. E torna lo stesso discorso per l'incorruttibile: chè sono amendue di quelle cose, che stanno per necessità.

Come e in quanto primi, adunque, hanno il corruttibile e l'incorruttibile contrapposizione tra sè:

---

(1) Il Bekker legge così: τὸ γὰρ αὐτὸ ἐνδέχεται εἶναι καὶ ἅμα, ἐὰν ᾖ τῶν καθόλου, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος εἴη ἂν καὶ λευκὸς καὶ μέλας, καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. εἴη γὰρ ἂν μὴ ἅμα ὁ αὐτὸς λευκὸς καὶ μέλας. Queste parole così non si possono, per nessuna via, interpretare: e bisogna, di forza, emendare il testo, sia coll' aggiungere un οὐ innanzi a τῶν καθ' ἕκαστον; sia coll'aggiungere invece μὴ ἅμα, come fa l'antica traduzione, sia col togliere via qualunque segno di punteggiatura tra τῶν καθ' ἕκαστον e quel che segue. L'ultimo modo, tuttochè abbia l'inconveniente di dare un posto un po' insolito al γὰρ, tuttochè farebbe volentieri senza del καὶ innanzi a τῶν καθ' ἕκαστον, pure per chi è assuefatto a certi ardiri dello stile aristotelico, è da preferire, come più conforme alla lezione dei codici. Appunto questo ho seguito, quanto il genio della lingua lo permetteva, nella mia traduzione.

di guisa che è lor necessario di esser diversi nel genere.

Quindi è manifesto che non ci sia di quelle tali specie, che taluni affermano: chè ei sarebbe l'uomo, per esempio, costì corruttibile, colà incorruttibile. Tuttochè le specie si dicano essere identiche di specie co' singolari e non equivoche: dove invece i diversi di genere, distano più, che non quegli di specie.

LIBRO UNDECIMO

SOMMARIO

I. — Se dei principi ci sia una scienza unica. — Se ad essa o a più spetti studiare i principi della dimostrazione. — Se la filosofia riguardi o no tutte le essenze, e se anche gli accidenti. — Non può essere scienza delle cause. — Se la filosofia riguardi le sostanze sensibili o altre; e in quest'ultimo caso, se riguardi le specie o gli enti matematici. — Cercare la scienza che riguardi la materia degli enti materiali e se sarà scienza degli elementi o degli universali, dei generi sommi o delle specie infime.

II. — Se ci sia qualcosa al di là degli individui: difficoltà se sì e anche difficoltà se no. — Se sia lo stesso o no il principio delle cose corruttibili e quello delle eterne. — Difficoltà se si ammettono come principi l'Ente e l'Uno. Se gli enti matematici siano sostanze ed esistano separatamente. — Se la scienza è degli universali, come può concernere l'essenza? — C'è solo il concreto o no? Sono gli stessi i principi per la specie e per il numero?

III. — La filosofia studia l'essere in quanto essere, che si dice in più sensi e in più rispetti, ma che si riferiscono tutti al modo principale dell'essere. — La scienza dei contrari è unica; perchè. — Nè la matematica, nè la fisica, nè la dialettica, nè la sofistica hanno per oggetto l'essere in quanto essere; solo la filosofia.

IV. — La filosofia studia anche gli assiomi, di cui si servono le altre scienze. — Rapporto tra la filosofia, la fisica e la matematica.

V. — Il principio di non contraddizione; non è dimostrabile. — Procedimento da seguire contro chi vuole negarlo. — Se lo si nega, derivano conseguenze assurde.

VI. — Dottrina di Protagora e sua derivazione dalla filosofia dei naturalisti. — Confutazione della dottrina di Protagora. — Le due categorie di oppositori. — Il principio del terzo escluso.

VII. — Le altre scienze e la filosofia: l'oggetto delle prime è particolare, quello della filosofia è l'essere in quanto essere; le prime si giovano di ipotesi, l'altra studia la quiddità come essenza pura. — La fisica, scienza teorica, non è nè pratica nè fattrice. — Differenza tra la matematica e la fisica e tra queste e la filosofia, che è scienza prima.

VIII. — L'accidente è oggetto della sofistica; di esso non c'è scienza. L'accidente non ha cause vere e proprie. — Il vero e il falso non riguarda l'essere in sè. — Del caso e suoi rapporti col pensiero e con l'universo.

IX. — Essere in atto e in potenza. Il movimento e il mutamento: il primo è l'atto di ciò che è in potenza. — L'atto come forma del tutto realizzata e l'atto come processo di realizzazione della potenza. — Insufficienza di alcune dottrine intorno al movimento. Atto del motore è atto del mosso sono distinti, ma sempre uno stesso atto.

X. — Che cosa s'intende per infinito. — Non ha esistenza propria, nè attuale, in quanto dovrebb'essere insieme indivisibile e divisibile in parti sempre divisibili. Non è perciò nei sensibili, nè è come numero. — Se fosse corpo dovrebbe esser composto o semplice; e le due cose sono impossibili. È impossibile, nell'infinito, una distinzione delle parti nè riguardo alla loro quiete e al loro moto, nè riguardo alla qualità e quantità degli elementi del tutto, nè riguardo ai luoghi che occupano.

XI. — Forme e termini del mutamento e del movimento in generale. — Il mutamento è tra termini opposti, contrari o contraddittori. Son tre specie di mutamento, delle quali due concernono la generazione e la corruzione. — In che senso non c'è movimento del non-essere; in che senso ci sia generazione. — Perchè del non-essere non c'è movimento. — Il movimento è tra contrari o intermedi, non tra contradittori.

XII. — Sono tre le categorie in cui ha luogo il movimento: non c'è movimento della sostanza, della relazione, del fare e del patire. — Non c'è mutamento del mutamento e perchè. — Come si andrebbe all'infinito, se ci fosse mutamento del mutamento. — Intorno al movimento qualitativo e a ciò che si chiama « immobile ». — Quando le cose sono unite spazialmente, contrarie, consecutive, contigue, continue.

Capitolo I.

I PROBLEMI DELLA METAFISICA

Che la sapienza sia una scienza intorno ai principii, risulta chiaro da quei primi dubbii che si posero contro alle sentenze altrui intorno a' principii: se non che altri potrebbe dubitare, se questa sapienza si debba reputare una scienza sola o più. Se una, di certo una scienza unica è sempre de' contrarii: ora i principii non sono contrarii. E se invece non una, quali deesi porre che sieno queste molte scienze? Di più i principii dimostrativi spetta di contemplargli ad una scienza sola o più? Che se ad una, perchè più a questa che a qualunque altra? E se a più, quali ancora devesi dire che sieno codeste più? Inoltre ragiona di tutte l'essenze o no? Che se non di tutte, è difficile render conto di quali: e se di tutte ragiona una sola, non si vede come possa aver luogo una scienza identica di più obbietti. Oltre a che è essa una dimostrazione di sole le essenze o degli accidenti ancora? Chè di certo se l'è anche degli accidenti, non l'è dell'essenze. E se poi sono scienze diverse, quale è ciascuna, e quale tra le due è sapienza? Chè la sapienza dimostrativa ver-

sa intorno agli accidenti, la sapienza intorno alle essenze dei primi principii. Ma neppure le cause dette nei libri naturali si posson dire obbietto della scienza che si cerca. Neppure, non ch'altra, il fine per cui; chè tale è il bene, e questo si trova nel fattibile, e negli enti in moto: e poichè da esso si origina il moto (chè tal dignità ha il fine), il primo muovente non si ha tra gl'immobili.

In genere poi ha dubbio, se la scienza che si cerca ora si occupi punto delle essenze sensibili o non di queste, ma di certe altre. Se di altre, o delle specie avrebbe ad essere o dell'entità matematiche. Or che specie non ce ne siano, è chiaro: non però di meno, fa dubbio, quando uno accetti che ce ne sia, perchè mai d'ogni altra cosa di cui ci sia specie, non accada il medesimo che dell'entità matematiche (1). Dico che le matematiche le pongono di mezzo fra le specie e i sensibili, a guisa di terze cose, fuori della specie e degli enti di costaggiù: dove invece non ci ha un terzo uomo nè un terzo cavallo fuori di quegli in sè e dei singolari. E se per contrario l'entità matematiche non fossero come dicono, intorno a che si vorrebbe credere che lavori il matematico? Non di certo intorno agli enti di quaggiù; nissun di questi, in fatti, è conforme a quegli che investigano le scienze matematiche. E non versa neppure circa l'entità matematiche la scienza che si cerca ora: chè nessuna di queste è separabile. E molto meno

1059. B.

(1) Vedi *Proposte* (A).

circa le essenze sensibili: chè son corruttibili. Anzi, in genere, uno potrebbe dubitare a quale scienza spetti di propor dubbii intorno alla materia delle matematiche. Non di certo alla fisica, che s'aggira tutta intorno a cose che hanno in sè il principio del muoversi e dello stare; e neppure alla scienza che s'occupa di dimostrare e di conoscere: chè questo è appunto l'obbietto della sua ricerca. Resta, dunque, che la filosofia, della quale si discorre, sia ordinata a considerare di ciò.

Ed altri muoverebbe dubbio, se stia bene di dare per oggetto, a questa scienza che si cerca, quei principii, che taluni chiamano elementi: se non che cotesti tutti gli fanno inerenti ai composti. E piuttosto parrebbe, che questa scienza che si cerca debba essere degli universali: chè ogni nozione ed ogni scienza è degli universali, e non degli infimi, di guisa che a questo patto essa verserebbe sui primi generi. Or tali risulterebbero l'ente e l'uno: chè questi potrebbero a miglior ragione essere creduti contensivi di tutti gli enti, e conformi soprattutto ai principii per essere loro primi di lor natura: stantechè, venendo a mancar essi, mancano insieme ad un'ora tutti gli altri enti; chè tutti sono ente ed uno. Se non chè, quando uno gli faccia generi, sarebbe pure necessario, che le differenze ne partecipassero, dove che nessuna differenza partecipa del genere; perciò non parrebbe che si debba farne dei generi nè dei principii. Oltre a ciò, se il più semplice è più principio del meno, e le infime delle

specie derivate dal genere sono più semplici del genere (sono, in fatti, indivisibili, dove che i generi si partiscono in più e differenti specie), avrebbero le specie maggiore apparenza di principio che non i generi. D'altra parte per il rispetto, che tolti i generi si tolgon via insieme le specie, i generi rassomigliano più ai principii: chè è principio, ciò che toglie via l'altro con sè (1). Questi e tali altre del seguente tenore sono le occasioni di dubbio.

1060. A.

(1) *De Anima*, I, 1. 1, Trendelen. 188.

Capitolo II.

ANCORA DEI PROBLEMI DELLA METAFISICA

Di più, s'ei si debba porre qualcosa fuori dei singolari o no, anzi siano appunto questi l'obbietto della scienza che si cerca. Se non che questi sono infiniti. D'altra parte, fuori dei singolari non si ha che generi e specie: or nè degli uni nè delle altre s'occupa la scienza che si cerca ora. E perchè egli sia impossibile, che se ne occupi, s'è detto. Chè anzi, in genere, fa dubbio se ammettere una essenza separata e indipendente dalle cose sensibili e di quaggiù; e se no, se si debba stimare che i sensibili sieno soli gli enti, ed intorno a questi si aggiri la sapienza. Dove noi abbiamo l'aria di cercarne un'altra, anzi il nostro proposito è appunto di vedere, voglio dire, se ci sia nulla di separato, che non consista in nessun sensibile. Inoltre poi, se ci è un'altra diversa essenza fuori delle sensibili, fuori di quali tra le sensibili bisognerà porla? E perchè porla piuttosto fuori degli uomini o dei cavalli, che fuori degli altri animali, o ancora, in genere, degli inanimati? D'altra parte, questa architettura dell'altre essenze eterne eguali alle sensibili e corrut-

tibili parrebbe dovere pigliar luogo tra le cose contro a ragione. Ma se il principio che ora si cerca non è separabile dai corpi, chi vorrebbe pigliarne un altro piuttosto che la materia? Ma essa non è in atto, ed è solo in potenza. E parrebbe la specie e la forma essere un principio più conveniente di lei. Se non che la specie è corruttibile, di guisa che, in somma, non ci ha essenza eterna, separabile e per sè. Che è un assurdo: stantechè ai più ingegnosi pare almeno di sì, e la cercano come un simile principio ed essenza ch'essa debba essere. Chè, come ci sarà ordine, quando non ci sia qualcosa di eterno e di separabile e di permanente?

Di più, se ci è una tale essenza e principio quale noi cerchiamo ora, ed è una di tutte le cose e la medesima delle eterne e delle corruttibili, fa dubbio perchè mai, sendo un medesimo principio, alcune delle cose, che si raccolgono sotto di lui, sieno eterne ed altre non eterne: questo, in vero, riesce strano. Se poi è altro il principio dei corruttibili, ci sia un'essenza separabile, oltre all'essenze sensibili e di quaggiù, ovvero che non ci sia, e che altro degli eterni, quando il principio dei corruttibili fosse ancora eterno, ricadremmo da capo in angustie: perchè mai, sendo eterno il principio, non saranno eterne le cose, che gli sottostanno? E se per contrario, d'un principio che sia corruttibile ci debb'essere un altro principio, e di questo alla sua volta un altro; così è come andare all'infinito.

Se invece poi uno porrà per principii quegli che

hanno più apparenza di esser principii immobili, l'ente, vo' dire, e l'uno, dove innanzi tutto nessun d'essi non significasse un checchè di determinato ed un'essenza, come sarebbero mai separabili e per sè? Tali eterni e primi principii cerchiamo, infatti. D'altra parte, se ciascun d'essi indica un determinato ed un'essenza, tutti gli enti saranno essenze: stantechè di tutti gli enti si predica l'ente e di parecchi anche l'uno. Or che tutti gli enti sieno essenze, è una menzogna. Ancora, a quegli che fanno primo principio l'unità e questa essenza, e che dall'uno e dalla materia fanno generare tutto, anche il numero, e questo ancora affermano sia essenza, come può mai succedere di dir vero? Chè come si dovrà pensare uno la dualità e ciascuno degli altri numeri composti? Intorno a questo, in vero, nè dicono nulla nè sarebbe facile dire. Se, d'altra parte, uno porrà per principii la linea o le simili cose (vo' dire, per esempio, la superficie prima), codeste non sono essenze separate, ma bensì sezioni e divisioni, le une delle superficie, le altre dei corpi, ed i punti delle linee; o ancora termini di queste stesse cose: tutte quante però esistono in altro e nissuna di loro è separabile. Inoltre, in che modo si deve concepire che sia l'essenza dell'uno e del punto? Chè di ogni essenza si ha generazione: dove che del punto no: chè il punto è divisione.

1060. B.

Ed offre ancora dubitare: il versare ogni scienza intorno agli universali e al simile, dove invece l'es-

senza non annoverarsi tra gli universali, anzi essere un determinato ed un separabile; di guisa che, se codesta scienza nostra s'aggira intorno ai principii, come si può reputare che sia essenza il principio?

Oltre a ciò, ci è egli qualcosa fuori del concreto o no? fuori, vo' dire, della materia, e di quel che è con essa? Chè, se non ci è, tutto l'immateriato, di certo, è corruttibile. Se poi ci è, dovrebb'essere la specie e la forma. Or questa sopra a quali cose ci sia e sopra a quali no, è malagevole a distinguere: chè di certe, come a dire, la casa, è chiaro che non è separabile la specie. Inoltre, i principii saranno identici di specie o di numero? Chè, se di numero, tutto sarà identico.

Capitolo III.

INTORNO ALL'OGGETTO DELLA FILOSOFIA

Or, poichè la scienza del filosofo è dell'ente, in quanto ente in universale, e non parzialmente, e l'ente si dice in più sensi e non in uno solo, s'egli fosse affatto equivoco, e non indicasse nulla di comune, non sarebbe oggetto d'una unica scienza (chè di simili cose equivoche non è unico il genere); se invece, per un rispetto è comune, potrebbe allora far il soggetto d'una scienza unica. E dico dell'ente alla guisa stessa del medicinale e del sano: stantechè usiamo anche queste due espressioni in più sensi. E s'adoperano a questo modo per via del riferirsi l'uno alla scienza medica, l'altro alla sanità, e questo in varie guise, ma pure ciascuna riferita al medesimo. Chè si chiama medico un discorso ed uno scalpello, l'uno perchè procede dalla scienza medica, l'altro perchè l'è utile. E similmente si dice sano tal cosa perchè è indizio di sanità, tale altra perchè n'è fattrice. Ed è un medesimo modo delle altre cose di simil fatta. Or così appunto tutto l'ente vien detto: chè per essere o

1061. A.

passione o abito o disposizione o movimento o tal'altra simile affezione dell'ente in quanto ente ciascuna di tai cose si dice ente. Or poichè di tutto l'ente si fa una riduzione a qualcosa d'uno e di comune, anche ciascuna delle contrarietà si ridurrà alle prime differenze e contrarietà dell'ente, sia la pluralità e l'uno, sia la simiglianza e la dissimiglianza, sia qualunque altre sieno le prime differenze dell'ente: ci si passino per appurate e meditate. Non fa poi punto divario se si fa la riduzione dei sensi dell'ente all'ente o all'uno; chè quando pure non sieno lo stesso, ma altro, certo si convertono: chè l'uno a un modo è ente e l'ente è uno.

E poichè tutti i contrarii spettano ad una medesima ed unica scienza; l'enunciazione, infatti, di ciascun contrario involve privazione; ... (*z*) benchè invero, rispetto ad alcuni tra i quali ci fosse qualcosa di mezzo, siccome tra ingiusto e giusto, si potrebbe dubitare in che modo indichino un rispetto di privazione. Ora, per tutti questi, la privazione debb'essere intesa non di tutta intera la nozione, ma dell'estrema specie: per esempio, se uomo giusto è uomo per abito ubbidiente alle leggi, l'ingiusto non sarà per questo privato di tutta la nozione, ma solo difettando in alcuna parte dell'obbedire alle leggi, insin dove difetta, gli inerisce la privazione. Si dice nel medesimo modo degli altri contrarii simili.

E come il matematico lavora la sua teorica intorno ad obbietti ottenuti per astrazione, così nello

stesso modo trovasi lo speculativo intorno all'ente. Stante che il matematico sottrae alle cose tutte le condizioni sensibili, come a dire la gravità e la leggerezza, la durezza e il suo contrario, e inoltre il calore, la frigidità e le altre contrarietà sensibili, e lascia solo il quanto ed il continuo, talora, in un solo rispetto, talora in due, tal'altra in tre, e ne contempla le sole passioni, che spettano in quanto quanti e continui, e non si cura di checchessia altro; e di alcuni considera le posizioni reciproche, e le proprietà, di altre la commensurabilità e l'incommensurabilità e di altre le proporzioni, il che non toglie di ammettere una scienza unica ed identica per tutte, la geometrica. Come, ripeto, per il matematico, alla stessa guisa ancora è dell'ente. Stante che lo studiare gli accidenti di esso in quanto ente, e le sue contrarietà, in quanto ente, non ispetta ad altra scienza che alla filosofia. Chè alla fisica di certo si attribuisce il suo studio non in quanto ente, ma in quanto partecipa del movimento. E la dialettica, d'altra parte, e la sofistica versano intorno agli accidenti degli enti, non in quanto sono enti, e non già intorno all'ente per sè in quanto è ente. Di guisa che resta che il filosofo sia pur egli che contempla intorno agli obbietti enunciati in quanto sono enti.

1061. B.

Or poichè tutto l'ente, benchè si dica in più sensi, non però di meno si dice ancora secondo un rispetto unico e comune, e il medesimo dei contrarii (stantechè si riducono alle prime contra-

rietà e differenze dell'ente) e poichè siffatte cose si possono raccogliere sotto una sola scienza, resterebbe disciolta quella difficoltà detta d'in sul principio, vo' dire quella nella quale si ventilava, come ci potrebbe essere di più enti e diversi di genere un'unica scienza.

Capitolo IV.

COMPITO DELLA FILOSOFIA E SUOI RAPPORTI CON LE ALTRE SCIENZE

E poichè anche il matematico adopera ad uso proprio i principii comuni, questi ancora dovrebbero essere obbietto di considerazione alla prima filosofia. Dire che togliendo quantità uguali da quantità uguali i resti sono uguali, è proprietà comune di tutti i quanti: ora le matematiche, usufruttandola, ne fanno lo studio rispetto ad una parte della materia, che le soggiace; nelle linee, per esempio, o negli angoli o nei numeri o in qualunque delle altre quantità, non in quanto sono enti, ma in quanto ciascuna d'esse è continua per uno, per due o per tre versi. La filosofia, invece, non considera punto i casi parziali nè quel che accade a ciascuna di tali quantità, ma studia bensì l'ente, in ciascuna d'esse, in quanto è ente. E fa allo stesso modo che colle matematiche, colla scienza fisica: stantechè la fisica contempli gli accidenti ed i principii degli enti, in quanto mossi e non in quanto enti, dove per

contrario la scienza prima, l'abbiamo già detto, s'occupa dei mobili in quanto i loro sostrati sono enti, e non per altro che potessero essere. Per il che dovrebbe porsi che e la naturale e la matematica scienza sieno parti della filosofia.

Capitolo V.

IL PRINCIPIO DI CONTRADDIZIONE E LA SUA DIMOSTRABILITÀ.

Ci ha negli enti un principio, rispetto al quale non ha luogo l'ingannarsi, anzi è sempre necessario di fare il contrario, voglio dire, di star nel vero: ed è, che non può il medesimo per il medesimo rispetto e nel medesimo tempo essere insieme e non essere; che è vero di tutti gli altri contrapposti tra sè allo stesso modo. E di questo, in vero, non ci ha assolutamente una dimostrazione, ma ce n'ha una *ad hominem*. Imperocchè non ci è modo di concluderlo per sillogismo da un principio più fido, e si dovrebbe, certo, quando si dovesse dar luogo di dimostrarlo assolutamente. Contro a chi poi afferma le proposizioni contrapposte, si deve, da chi dimostra che gli è una falsità, pigliare una qualche simile formola, che torni bensì al medesimo del principio che una stessa cosa non può essere e non essere per lo stesso rispetto e nell'identico tempo, ma non paja di valere il medesimo. Questa sarebbe la sola guisa di mostrarlo contro a chi asseveri che le proposizioni contrapposte si av-

1062. A.

verino del medesimo (β). Certo, quegli che vorranno scambiare parole tra loro, debbono intendersi in qualcosa: chè, senza questo, come ci sarebbe scambio vicendevole di discorso? Deve adunque ciascun vocabolo essere conosciuto e significare qualche cosa: e non parecchie, ma una sola: e quando parecchie, chiarire a quale, in quel caso, il vocabolo si riferisca. Or chi dicesse, che una cosa sia e non sia, non dice ciò ch'ei dice, di guisa che dice il vocabolo non significare ciò ch'egli significa: il che è impossibile. Di maniera, che se significa qualcosa essere tal cosa, è impossibile che l'affermazione contraria sia vera rispetto al medesimo. Di più, se il vocabolo significa una tal cosa, e gli è il vero che la significhi, ei dev'esser vero di necessità: or ciò che è di necessità non può talora non essere: le proposizioni contrapposte adunque non possono essere vere del medesimo (γ). Di più, se l'affermazione non è punto più vera della negazione, chi dice ad uno « uomo » non dirà nel vero più di chi gli dica « non-uomo ». Or parrebbe, che dicendogli, all'uomo, di essere « non-cavallo » starebbe nel vero o più, o certo non meno di quando gli dica « non-uomo »: di guisa che dicendo al medesimo « cavallo » dirà parimenti vero, quando si è ammesso, che le proposizioni contrapposte sono vere ugualmente. Risulta dunque che lo stesso sia uomo e cavallo e qualunque altro animale.

E sì che interrogando a questo modo, si farebbe subito a costringere insino Eraclito a riconoscere

che mai alle proposizioni contrapposte è possibile di dir vero delle medesime cose: del resto, egli prese questa opinione senza comprendere quel ch'ei si diceva. In somma, se quel che egli dice fosse vero, neppure questo medesimo sarebbe vero, giacchè è possibile che lo stesso in un unico ed identico tempo sia e non sia. Imperocchè, siccome divise e spajate l'affermazione e la negazione, non è punto più vera l'una che l'altra, allo stesso modo quando tutte e due si combinassero e s'intrecciassero in forma d'una sola affermazione, la negazione non sarebbe punto meno vera di qualsia proposizione complessa, enunciata come affermativa. Di più, se non ci è luogo di affermar nulla veridicamente, anco questo stesso sarebbe falso, di dire, cioè che non si trova nissuna affermazione vera. Basti che ce ne sia una perchè restino spacciati i discorsi di quegli che mettono avanti simili instanze, e svellono ogni conversare dalla radice.

1062. B.

Capitolo VI.

DIFESA DEL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE. IL PRINCIPIO DEL TERZO ESCLUSO

Consimile a questa sentenza allegata è un'altra detta da Protagora: chè questi ancora diceva, essere misura d'ogni cosa l'uomo, non volendo intendere altro, se non che quello che a ciascun pare, quello sia davvero ed in effetto. Or quando questo fosse, se ne raccoglierebbe che il medesimo e sia e non sia, e buono sia e cattivo, e così abbia tutte le altre proprietà, che si possono formulare per via delle proposizioni contrapposte, per il parere che fa a molti una stessa cosa, a chi buona, a chi il contrario, e quel che ne pare valere di misura a ciascheduno. Or questa difficoltà si dileguerebbe, se si guardasse al principio donde è derivata questa opinione. Ci pare, che in alcuni sia proceduta dalla dottrina dei naturalisti, in altri dal non accordarsi tutti negli stessi giudizii intorno alle stesse cose, anzi una tal cosa a chi parer dolce a chi il contrario. In effetto, il non generarsi nulla dal non ente, ma tutto dall'ente, è domma comune a qua-

si tutti quegli che hanno speculato sulla natura. Or poichè il bianco si genera dal bianco perfetto, e che non sia non-bianco in nessuna parte, il non-bianco, che si sia generato, dovrebb'esser prodotto nel generarsi non-bianco, da un non-bianco. Ora a questo patto, si genererebbe dal non-ente, a senso loro, quando il medesimo non fosse non-bianco insieme e bianco (8). Or non è malagevole di discioglere questa difficoltà: stante che si è detto già nei libri naturali in che modo i generabili si generino dal non-ente ed in che modo dall'ente.

D'altra parte poi è stolido d'attendere con ugual fede alle opinioni ed alle immaginazioni di coloro, che quistionano e dissentono tra di loro: chè è chiaro, com'ei sia pur necessario, che gli uni o gli altri vadano errati. Il che gli è manifesto dai casi che accaggiono rispetto alla sensazione: giammai, di fatti, il medesimo pare a certuni dolce e a certuni il contrario, senza che siano corrotti, negli uni o negli altri, l'organo sensorio ed il conoscitivo di simili sapori. Or se questo è così, gli uni si devono tenere per misura, gli altri non si devono. E dico il medesimo del buono e del cattivo, del bello e del brutto e delle simili altre proprietà. Ostinarsi su questa dottrina vale proprio il medesimo che di pretendere, che chi preme l'occhio col dito e faccia d'una cosa apparirne due, le cose che gli appajono sieno due nella realità, per apparirgliene tante e poi di nuovo una sola: chè non muove l'occhio e l'una gli parrà una. E poi, in somma, è as-

1063. A.

surdo dall'apparire le cose di quaggiù cangianti sempre e non perduranti mai nelle stesse condizioni, da codesto far giudizio del vero. Bisogna in vece far sboccare la verità da quelle, che stanno sempre nella stessa guisa, e mai non fanno mutazione. E tali sono i corpi celesti: chè questi non pajono talora in un modo, talora in un altro, ma sempre in uno stesso, e non partecipi mai di nessuna mutazione. Inoltre, se si ha movimento e un checchessia mosso, ed ogni cosa si muove fuori di qualcosa e verso qualcosa, dovrà dunque quel che si muove essere in quello fuori di cui si muoverà, e non esserci, e muoversi verso una tal cosa e trovarvicisi; e però il caso delle due contradittorie che voglion loro, non verificarsi. E se nella quantità le cose di quaggiù scorrono continuamente e si muovono, pognamo ch'uno l'ammetta, tutto chè non vero, perchè non durerebbero nella qualità? Chè pare, che voglion predicare le due contrapposte del medesimo per questa ragion notissima, che reputano la quantità non durare nei corpi, per via che il medesimo ha quattro cubiti e non gli ha. Or l'essenza ha rispetto di qualità, e questa è appartenenza della natura determinata; il quanto invece dell'indeterminata.

Inoltre, perchè, quando il medico prescriva di adoperare un tal cibo, l'adoperano? Perchè mai codesto è piuttosto pane che non lo è? Di guisa che non si divarierebbe per nulla il mangiare dal non mangiare? Se non che, ora, si comportano come

gente che di questo sa il vero, e come se un tal cibo fosse pure il prescritto, l'adoperano. Tuttochè di certo non si dovrebbe, quando proprio nissuna natura nelle cose sensibili non perdurasse, anzi tutte sempre si muovessero e scorressero. Oltre a che, se noi ci alteriamo sempre e non perduriamo mai i medesimi, che maraviglia è, che a noi, come fa agli ammalati, le cose non pajon mai le medesime? A quegli in fatti, per non avere il temperamento nella medesima disposizione di quando son sani, non pajono le stesse le cose che lor toccano i sensi, non perchè di certo i sensibili stessi abbiano punto fatta mutazione, ma perchè rendono sensazioni diverse e non quelle medesime agli ammalati. Anzi sarebbe forse necessario che essi restassero nello stesso stato, quando si facesse quella mutazione detta più su (1). Se poi noi non ci mutiamo, continuiamo invece ad essere sempre i medesimi, ecco dunque qualcosa che sta.

1063. B.

Così adunque a quegli i quali ammettono questi dubbii dietro ragionamento, non è facile di sciogliergli, quando non ammettano qualcosa, e non si contentino di non chiederne ragione: chè questa è la fonte di ogni discorso e di ogni dimostrazione: non ammettendo nulla distruggono il discutere, anzi, a dirittura, il discorso. Di guisa che contro a questi non ci ha discorso; a quegli invece che questi dubbii, presentati loro, facessero perplessi, è facile di venire incontro e di dileguare queste

(1) [Vedi *Proposte* (B)].

cagioni di dubbio nel loro animo. Dalle cose dette risulta chiaro.

Di guisa che da tutto ciò vien manifesto, come non possono le proposizioni contrapposte avverarsi del medesimo in un unico ed identico tempo, e così neppure i contrarii, quando ogni contrarietà ha un termine privativo; il che riesce chiaro, a chi risolva le ragioni dei contrarii nel loro principio. E similmente veruno intermedio non si può predicare di un'unica ed identica cosa. Quando, per esempio, il soggetto sia bianco, a dirlo nè bianco nè nero, mentiremmo, chè ne risulterebbe, che lo stesso fosse ad un ora e non fosse bianco: stantechè sarà vero di lui anco l'altro dei termini accoppiati, anco vo' dire, il contrario del bianco.

E nè quegli che stanno con Eraclito, nè gli altri, che tengono per Anassagora, possono dir vero. Altrimenti, risulterà che i contrarii si predichino del medesimo: chè quest'ultimo, coll'affermare, che di tutto ci sia parte in tutto, afferma, che niente sia piuttosto dolce che amaro, e che così sia di tutti gli altri contrarii, quando sia vero che in tutto stia tutto, non solo potenzialmente, ma in atto e sceverato.

E similmente non è tampoco possibile, che le proposizioni sieno tutte false o tutte vere e per gli altri molti intoppi che incontrerebbero in questa tesi, e perchè, quando fosser false, non si direbbe vero neppure a dir questo, e se son tutte vere, chi dice, che le son tutte false, non dirà falso.

Capitolo VII.

OGGETTO DELLA SCIENZA E RAPPORTI TRA LE SCIENZE E LA FILOSOFIA

Ogni scienza cerca certi principii e cause di ciascuno dei conoscibili, che si raccolgono sotto di essa: così per la medicina e la ginnastica, ed ogni altra sia fattrice, sia dottrinale. Sendo che ciascuna di loro, circoscrivendosi un tale o tale altro genere, lavora d'intorno ad esso siccome reale ed esistente, e non ne studia in che modo egli sia, anzi di questo s'occupa una certa altra scienza diversa, fuori di tutte queste altre. Ciascuna invece delle summominate, afferrata per una qualunque via la quiddità di un genere di cose, si prova di mostrarne le proprietà residue sia alla buona, sia a fil di logica. E le une afferrano la quiddità mediante il senso, le altre la pigliano per supposta: per il che, dietro questa induzione, resta chiaro che non si ha, nel loro giro, dimostrazione dell'essenza e della quiddità.

1064. A.

Ma poichè si ha una scienza della natura, non è dubbio, ch'essa sarà diversa sì da una operativa e sì da una fattrice, stantechè nella fattrice il prin-

cipio sia in chi fa e non in ciò che è fatto, e debba essere un'arte o una qualche altra facoltà. E similmente il movimento, nell'operativa, radica non in quello ch'è operabile, ma in chi opera. Ora per contrario la scienza del naturale è di cose, che hanno in sè il principio del movimento. Che dunque nè operativa nè fattrice, ma teoretica necessariamente sia la scienza della natura, risulta chiaro: chè in uno di questi generi le è necessario di pigliar posto. Ma poichè ciascuna scienza ha obbligo di conoscere comechessia la quiddità, e servirsene a principio, bisogna che non resti ascoso, in che modo spetti di definirla al naturalista, e come deve pigliarsi da lui la nozione dell'essenza, se, vo' dire, come il « camuso » o piuttosto come il « cavo ». Di queste due nozioni, in fatti, quella del camuso involve la materia della cosa, quella del cavo, invece, è scevra di materia: chè la camusità si genera nel naso, per il che, anco la sua nozione va contemplata insieme con questo: camuso, di certo, vale naso che ha una curva. E si vede manifesto, come la nozione ancora della carne e dell'occhio e dell'altre membra deve presentarsi sempre accompagnata di materia.

Or poichè si ha una scienza dell'ente in quanto ente e separato [dalla materia], bisogna guardare se se ne debba fare una stessa colla naturale, o se non piuttosto una diversa. Ma, or se la naturale versa intorno a cose che hanno il principio del movimento in sè e la matematica è una teorica di cose

che perdurano sibbene, ma non son separabili, quella scienza, che s'occupa di ciò che è separabile ed immobile, debb'essere diversa da amendue loro, posto che una simile essenza sussista, una vo' dire separabile ed immobile; il che ci sforzeremo di dimostrare. E quando ci fosse una simile natura tra gli enti, quivi dovrebbe anch'essere la divinità, e dessa sarebbe il primo e più autorevole principio.

1064. B.

È dunque chiaro, che si ha tre generi di scienze teoretiche, la naturale, la matematica, la teologica. Però il più supremo genere di scienza, è questo delle teoriche, e tra di queste sovreggia l'ultima annoverata: stantechè sia del più pregiato tra gli enti, e il meglio e il peggio di ciascuna scienza si ripeta dal conoscibile suo proprio.

E qui uno potrebbe metter dubbio, se si debba o no accogliere per universale la scienza dell'ente in quanto ente: dappoichè ciascuna scienza dottrinale sia d'intorno ad un determinato genere, e la universale comune a tutte. Or se le essenze naturali fossero prime tra gli enti, la scienza naturale, in tal caso, sarebbe la prima di tutte: ma s'ei si ha un'altra natura ed essenza separabile ed immobile, è necessario, che la scienza di lei sia altra, e primeggi sulla naturale, e sia, per il rispetto del primato, universale.

CAPITOLO VIII.

L'ACCIDENTE, IL VERO E IL FALSO, IL CASO

Or poichè l'ente, in generale, si dice in più sensi, l'un dei quali è quello d'accidentale, si deve da prima considerare l'ente di questa fatta. Or che nessuna delle scienze tramandateci si travagli d'intorno all'accidente, non ha dubbio: chè nè la scienza edificativa considera ciò che andrà a quegli che adopereranno la casa, se, vo' dire, l'abiteranno di mala voglia, o di buon grado, nè l'arte del tessere nè quella del calzolaio o del cuoco se ne intrigano. Anzi, ciascuna di queste scienze considera solo l'oggetto suo peculiare: che è il suo fine proprio. E nessuno si briga se chi sa di musica, sa ancor di grammatica, nè se chi sa di musica, per esser poi diventato grammatico, sarà l'uno e l'altro, che prima non era, perchè ciò che non è sempre, dev'essere diventato quel che egli è, per cui debb'es-
sere diventato quel che egli è, per cui debb'es-
Di codesto nessuna delle scienze accettate d'accordo per tali, fa ricerca, fuori che la sofistica: questa sola in fatti lavora d'intorno all'accidente, per il che Platone non parlò male a dire, che il sofista si travagli intorno al non-ente.

Or che non possa aver luogo una scienza dell'accidente, sarà manifesto a chi proverà di conoscere che è mai l'accidente. Ogni cosa diciamo che sia o sempre e di necessità (e non di quella che si dice in rapporto alla violenza, ma di quella che usiamo nelle conclusioni dimostrative), o per lo più, o nè per lo più nè sempre e necessariamente, ma per un caso: nella canicola, per mo' d'esempio, faccia freddo: orbene, questo non ha luogo nè sempre e necessariamente nè per lo più, pure potrebbe ben darsi caso che avvenga. L'accidente adunque è quel che ha sibben luogo, ma non sempre nè necessariamente nè per il più. Or s'è detto quel che l'accidente sia, e s'è chiarito a un tempo, perchè non ce ne possa essere scienza: ogni scienza, in effetto, è o di ciò che è sempre o per il più, e dell'accidente non ha luogo nè l'un nè l'altro.

1065. A.

E che di ciò che è per accidente non ci sieno cause e principii come di ciò che è per sè, si vede chiaro; se ci fossero, ogni cosa sarebbe necessaria. Stantechè, se essendoci questa tal cosa, ci sarà quest'altra, ed essendoci quest'altra, un'altra, e quest'ultima non per un caso, ma per necessità di effetto, sarà ancor necessario ciò di cui quest'ultima sarebbe cagione, e quell'ultimo cagionato in discorsi che pure doveva essere per accidente. Di guisa, che sarà ogni cosa di necessità e l'ambiguità del caso, e quella licenza di generarsi o no verrà affatto carpita a' generabili.

E quando ancora la causa si supponga non pro-

prio un ente, ma in via di generarsi, si riescirà al medesimo: ogni cosa, parimenti, si genererà necessariamente. L'eclissi di domani si genererà, se si generi anteriormente questo, e questo, se qualcos'altro, e quest'altro se un altro: e a questa guisa da un tempo finito e circoscritto tra l'*ora* ed il domani, togliendo via del tempo, avrai un fatto che ti sta dinanzi. Di maniera che, poichè codesto è, si genereranno di necessità tutte quelle cose, che seguitano, in forma che tutto si generi necessariamente.

L'ente che è davvero e non per accidente è, in un senso, quello che consiste nella combinazione della mente e che n'è una passione: per il che neppure del simile ente si cercano i principii, ma bensì di quello che è estrinseco e separabile. L'altro, quello vo' dire accidentale, è non necessario, anzi indeterminato, e le cause di esso sono disordinate ed infinite. Il *fin per cui* è nelle cose il movente della generazione, stia nella natura o nella mente. Caso è quando qualcuna di queste venga generata per accidente. Imperocchè, siccome una cosa è o per sè o per accidente, così ancora la causa. Il caso è una causa per accidente in cose che si fanno per elezione di un fine. Per il che s'incontrano nel medesimo il caso e la mente: chè l'elezione suppone la mente. Se non che sono infinite le cause, dalle quali potrebbonsi generare i fortuiti: per il che il caso resta imperscrutabile al raziocinio umano e per accidente è causa, ma assolutamente non l'è di

nulla. Ed è un buon caso o cattivo, quando accada bene o male: la fortuna e la disgrazia si riducono ad una certa somma degli uni e degli altri. E poichè nulla di accidentale è anteriore all'assoluto, neppure le cause di tal fatto precedono. Pognamo pure, dunque, che il caso ed il fortuito fossero cause del cielo, la mente sempre sarà causa e natura anteriore.

1065. B.

Capitolo IX.

IL MOVIMENTO COM'ATTO DELL'OGGETTO IN QUANTO POTENZIALITÀ

Ci ha l'attuato, il potenziale, il misto di potenza e d'atto; e il suo ente è il quanto, il quale, e ogni altro predicamento (1). E il movimento non è fuori delle cose: stante che il tramutarsi abbia luogo sempre rispetto alle categorie dell'ente (2), nè ci ha nulla di comune a tutte loro, neppure in una di loro (3) (ε). E ciascuna si trova in due guise in ogni cosa: la quiddità, per esempio, talora è forma, talora privazione: e nella qualità talora è il bianco,

---

(1) Ora, ci ha delle cose, solo in entelechia e delle altre in potenza insieme e in entelechia, e ci ha il qualche cosa, e il tanto e il tale, e così d'ogni altra categoria. E il relativo talora si dice rispetto all'eccesso e difetto, tal'altra nel rispetto di fattivo e passivo, o in genere di motivo e mosso: chè il motivo è motivo nel mosso, ed il mosso gli è mosso dal motivo.

(2) Stante che ciò che si trasmuta, si trasmuta o rispetto all'essenza o alla quantità o alla qualità o al luogo.

(3) Nè si può trovar nulla che lor sia comune a tutte, e non è neppure tale nè la quiddità nè il quanto nè il quale nè nessun altro predicamento. Di guisa che non ci sarà tampoco nè movimento nè cangiamento fuori dei detti: essendo che non ci sia punto enti fuori dei detti.

talora il nero (1), e nella quantità tal cosa è perfetta, tal'altra imperfetta: e (2) nel moto di traslazione ci ha il su e il giù, o il lieve e il grave (3). Di guisa che del movimento e del cangiamento si ha tante specie quante dell'ente (4). Ora distinguendosi in ciascun genere quel che è in potenza da quel ch'è in entelechia, chiamo movimento l'atto di quel ch'è in potenza in quanto tale. E che si dica il vero, si chiarisce da questo (5). Quando invero l'edificabile, in quanto noi lo diciamo esser tale, si attua, allora si edifica, e codesto atto è appunto edificazione (6) (ζ). E simili atti sono l'insegnare, il medicare, l'avvoltolarsi, il camminare, il saltare, l'invecchiare, il maturare (7). E il muo-

---

(1) E nelle qualità: talora si ha il bianco, talora il nero.

(2) Similmente.

(3) τὸ μὲν κοῦφον, τὸ δὲ βαρύ. φυσ. — κοῦφον καὶ βαρύ. Met.

(4) τοσαῦτ' εἴδη. Met. — εἴδη τοσαῦτα. φυσ.

(5) Ora distinguendosi in ciascun genere quel ch'è in entelechia da quel ch'è in potenza, l'entelechia, in quanto tale, è movimento; l'entelechia, esempligrazia, dell'alterabile è alterazione, quella dell'accrescibile e del contrapposto decrescibile (che non ci ha un nome comune per l'uno e l'altro), accrescimento e decrescimento, l'altra del generabile e del corruttibile generazione e corruzione, e l'altra infine del traslocabile traslazione. E che questo sia il movimento, sia chiaro da questo.

(6) Qui la punteggiatura varia: io preferisco quella della φυς. ἀκρ. vedi n. (7).

(7) Nella φυσ. si ha un καὶ innanzi ad ognuno di questi vocaboli, nella Metaf. solo tra ἰάτρευσις καὶ κύλισις. Ma poichè ci ha certe cose, che sono, quelle stesse, e in potenza ed in entelechia, non a un tempo però o non secondo uno stesso rispetto, ma calde, per esempio, in potenza, fredde in entelechia, parecchie agiranno effettivamente le une sulle altre e patiranno le une dalle altre: chè tutto sarà atto ad agire ed a patire. Di guisa che il movente dovrà

versi ha luogo quando già sia quell'entelechia per lo appunto e non prima nè dopo. E il movimento è adunque l'atto di quel ch'è in potenza, quando, sendo in entelechia, agisce non in quanto sè, ma in quanto mobile (η). E coll'intender *quanto*, voglio intender cotesto. Il rame, in effetti, è statua in potenza: ma non però di meno l'entelechia del rame in quanto rame, non è già movimento. Chè non è il medesimo di esser rame e d'esser una potenza (1); or se fossero assolutamente il medesimo (2) nella nozione, allora l'entelechia del rame sarebbe un movimento. Se non che non sono il medesimo (3) e si vede chiaro nei contrarii. Sendo che il poter esser sano e il potere ammalarsi non sono il medesimo (4) (altrimenti, l'esser sano e l'ammalarsi sarebbero lo stesso); il subietto bensì o quel che è sano od infermo, o che egli sia l'umore od il sangue (θ) è identico ed unico. Ma poichè non sono il medesimo, come il colore non è la stessa cosa col visibile, solo l'entelechia del potenziale, in quanto potenziale, è movimento. Or che questo egli sia, e che allora il muoversi abbia luogo, quando già ci sia l'entelechia per lo appunto, e non prima nè

---

essere naturalmente mobile: stantechè ogni movente naturale muove mosso egli stesso. E sì che pare ad alcuni che ogni movente si muova; che non è: ma di questo altrove si chiarirà, come sia: ch'ei ci è ancora un movente immobile. L'atto, etc.

(1) Mobile.

(2) Assolutamente e nella nozione.

(3) Come s'è detto.

(4) Sono diversi.

dopo, gli è chiaro (1). Stante che ogni cosa possa talora attuarsi, e, talora no, come l'edificabile (1) in quanto edificabile, e l'atto dell'edificabile, in quanto edificabile, sia edificazione. Imperocchè o l'edificazione gli è l'atto (2) o la casa. Se non che quando la casa già sia, non ci sarà (3) più edificabile: or l'edificabile appunto si edifica. È adunque necessario per l'edificazione sia l'atto (4): or l'edificazione è un movimento (5). Gli è un medesimo discorso degli altri movimenti.

1066. A.

E ch'ei s'è detto bene, risulta che quel che gli altri dicono del movimento, e del non essere agevole di darne altra definizione: chè non si potrebbe (6) allogare in altro genere. E quanto agli altri, alcuni dicono diversità, altri disuguaglianza, altri il non ente, nessuna delle quali cose è necessario che si muova (7). Anzi neppure il mutamento è in queste o da queste piuttosto che dai loro contrapposti. E la causa di averne fatto tai cose, sta in questo che il movimento pare che sia un checchè

---

(1) E l'atto dell'edificabile, etc.

(2) Dell'edificabile.

(3) È.

(4) τὴν οἰκοδόμησιν. φυσ. — οἰκοδόμησιν. M.

(5) ἐστιν è espresso nella φυσ., sottinteso nella M.

(6) Nè il movimento nè il mutamento.

(7) E risulta chiaro a chi considera, che cosa alcuni ne fanno, affermando che il movimento sia diversità, disuguaglianza ed il non ente: delle quali cose nissuna è necessario che si muova, sian pure diverse, disuguali e non enti. Si ha di più nella φυσ. Vedete la prima frase, come più ampia qui che nella M.

d'indeterminato, e i principii, appunto, della serie contraria, per l'essere privativi, sono interminati: stante che nessun di loro sia nè un *questo* nè un *tale* (1), nè altra delle restanti categorie. E del parere indeterminato il movimento, n'è cagione ch'ei non si può ridurre nè a una potenza degli enti nè ad un atto (2): chè nè il quanto potenziale si muove necessariamente nè il quanto in atto. E il movimento par sibbene essere un atto, ma imperfetto; e n'è causa l'imperfezione del potenziale di cui è (3) atto. E (4) per questo è malagevole di definire che sia: chè si è obbligati a ridurlo a una potenza o a un atto semplice, e nè l'un nè l'altro pare poter cadere in esso. Di guisa che resta quel che s'è detto, che egli sia quell'atto e quel non atto, che s'è discorso, certo malagevole a scorgere, ma che può pure aver luogo (5).

(6) E che il movimento sia nel mosso non ha

---

(1) Qui il testo della M. può correggere quello della φυσ.: in questo l'ὅτι innanzi οὐδέ τῶν ἄλλων è soverchio.

(2) Assolutamente. ἁπλῶς. φυσ. che è buono per il senso.

(3) L'atto. φυσ. κ.

(4) φυσ. δὴ.

(5) Resta dunque il modo discorso, che egli sia bensì un atto, ma un tale atto quale abbiam detto, malagevole certo a scorgere, pure capace di essere.

(6) E si muove come s'è detto, ogni mosso che sia potenzialmente mobile, a cui l'immobilità sia riposo: chè a ciò che è soggetto a muoversi, torna a riposo il non farlo. Stante che l'agire in quanto tale, a questo fine, è appunto il muovere: or codesto esso il fa mediante un toccamento, di guisa che patisce insieme. Per il che il movimento è atto del mobile in quanto mobile: e com'egli avviene per un toccamento del motivo, questo insieme patisce.

dubbio: stantechè sia un'entelechia di questo per opera del motivo e l'atto del motivo, non sia un altro. Imperocchè debbe esserci entelechia in am-

---

Il movente invece arrecherà sempre una forma, sia una quiddità sia una qualità, o una quantità, che sarà principio del movimento che muove; l'uomo in entelechia per esempio, fa l'uomo di quel che è uomo potenzialmente.

E rispetto a un dubbio, è manifesto, che il movimento è nel mobile: stante che sia entelechia di questo, e proceda dal motivo (altri leggevano — con questi Argir. — come nella M.; altri con Andr. e l'ant. trad. entelechia del mobile e per opera sua). E l'atto del motivo non è un altro, che in entelechia debbono essere ambedue; sendo che sia motivo per il poter muovere, movente per il venirne all'atto. Se non che appunto con questo egli è attuativo del mobile: di guisa, che unico è l'atto di amendue, appunto come il medesimo o l'intervallo dall'uno al due e dal due all'uno, e la salita e la discesa: che queste cose ne fanno una sola, pure la lor nozione non è una.

E qui dopo avere disciolto un dubbio *logico* intorno alla dottrina esposta, conclude così: or dunque s'è detto che cosa egli è il movimento e in universale e in particolare: chè ognun vede, come verrà definita ciascuna delle sue specie. L'alterazione in fatti, sarà l'entelechia dell'alterabile, in quanto alterabile. E ancor più chiaro, in universale l'entelechia dell'attivo e passivo potenziali, in quanto tali, ed in particolare, la fabbricazione o la medicazione. E si dirà allo stesso modo di ciascuno degli altri movimenti.

Il dubbio proposto a questo luogo della Fisica è così sommariamente presentato e disciolo dall'Aquinate nel suo commentario della Metafisica: Et ita est de movente et moto. Nam unus motus secundum substantiam est actus utriusq., sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo, et non actus mobilis ut a quo neque moventis ut in quo. Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio. Sed si actio et passio sunt idem secundum substantiam, videtur quod non sint diversa praedicamenta. Sed secundum quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi: unde idem secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet. Locus enim secundum quod praedicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis: secundum autem quod praedicatur denominative de locato, constituit praedicamentum ubi. Similiter motus secundum quod praedicatur de subiecto in quo est, constituit praedicamentum passionis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est, constituit praedicamentum actionis.

bedue: motivo, infatti, è per il poter muovere, movente per il venirne all'atto. Ora mediante questo è appunto l'attuativo (ϰ) del mobile, di guisa, che è un unico l'atto in amendue, al modo stesso, che è un medesimo l'intervallo da uno a due e da due ad uno, e la salita e la discesa, tuttochè non sia unico l'esser loro. E il simile è del movente e del mosso.

Capitolo X.

L'INFINITO NON ESISTE IN SÈ E PER SÈ, MA COME ACCIDENTE

(1) L'infinito è o l'impossibile a trascorrere, così di sua natura intragittabile, com'è la voce di una natura invisibile (2), o quello il cui passo è interrotto o quello che a mala pena si può trascorrere, o che avrebbe sì per sua natura, ma pure non ha riescita o termine. Di più, è per aggiunzione o per sottrazione o per l'una o per l'altra.

1066. B.

Qualcosa che sia separatamente, non può essere (3). Stante che se non è grandezza nè moltitudine, ed è una essenza e non accidente l'infinità (4), dovrà essere indivisibile: chè il divisibile o è grandezza (5) o moltitudine. Or se indivisibile, non sarà infinito, se non come è invisibile la voce: ora

(1) Dopo un proemio sulle varie opinioni degli antichi intorno all'infinito, e sulle ragioni loro, Aristotele comincia con questa stessa distinzione di sensi nel libro della Fisica.

(2) ἢ M. ἄλλως δέ. F.

(3) Or che sia l'infinito separabile dai sensibili, sendo in sè un certo ente infinito, è impossibile.

(4) οὐσία δ' αὐτοῦ. M. ἀλλ' οὐσία αὐτό ἐστι. Fis.

(5) ἔσται espresso nella Fis. sottinteso nella M.

nè altri così intendono nè noi cerchiamo codesto, ma bensì l'infinito nel senso di non avere riescita. E come potrebbe esserci un per sè infinito, se non fosse ancora e numero e grandezza, de' quali l'infinito è passione? (1). Ma se esiste per ragione d'accidente, non sarebbe elemento degli enti in quanto infinito, al modo stesso che l'invisibile non l'è della loquela, tuttochè la voce sia invisibile (2).

E che l'infinito non ha luogo di essere in atto, non ha dubbio (3). Chè sarà qualunque parte (4) si piglia di lui infinita (5), sendo che l'avere essenza d'infinito e l'essere infinito sieno il medesimo, quando l'infinito è essenza e non appartenenza d'un soggetto. Di guisa ch'egli è o indivisibile o divisibile in parti infinite (6), se partibile. Se non che essere il medesimo infinito molti infiniti, è impossibile (7): chè, siccome (8) è aere una parte di aere, così l'infinito, quando egli sia essenza e principio. Resta adunque che impartibile sia e indivi-

---

(1) Questo periodo nella Fis. è allogato più giù.

(2) Di più come può una qual s'è cosa essere un infinito per sè, quando non sia insieme numero e grandezza, dei quali è una passione per sè l'infinito! Anzi è necessario che il possa esser meno che non o numero o grandezza.

(3) Ed è manifesto che l'infinito non ha luogo di essere, come un ente in atto e come essenza e principio.

(4) *Checchè*: manca μέρος, parte, nella Fis.

(5) Se partibile.

(6) Manca *se partibile* nella Fis.

(7) πολλὰ δ'εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον ἄπειρα. M. πολλὰ δ'ἄπειρα τὸ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον. Fis.

(8) ὥσπερ γάρ M. ἀλλά μὴν. Fis.

sibile. Ora è impossibile un ente in atto infinito: chè è necessario che sia un quanto (1). Sussisterà adunque come accidente (2): ma se così, s'è detto che non sarà già (3) egli principio, ma quello a cui inerisce, l'aere o il pari (4).

(5) E codesta ricerca è universale. Che non sia poi nei sensibili, vien chiaro da questo. Se la nozione del corpo è il terminato da superficie, non ci potrebb'essere corpo infinito sia sensibile, sia intelligibile, nè un numero come separato (λ) ed infinito (6): stante che e il numero e il fornito di numero sieno cose numerabili (7).

E si chiarisce ancora dietro questi fondamenti naturali (μ). Chè nè composto è possibile ch'egli sia nè semplice. Non potrà corpo composto essere infinito (8), dappoichè debbono esser finiti di numero gli elementi. Si debbono in effetti agguaglia-

---

(1) ποσὸν. M. ποσὸν τι. Fis.

(2) τὸ ἄπερον. Fis. espresso.

(3) Si potrà già dir esso principio. Fis.

(4) Di guisa che sarebbe un'assurda professione quella di coloro, i quali dicono come dicono i Pitagorei: imperocchè fanno essenza l'infinito e lo partiscono.

(5) Ma forse questa ricerca, se l'infinito abbia luogo di essere nell'entità matematiche e negl'intelligibili e che non hanno punto grandezza, è piuttosto universale: e noi consideriamo rispetto ai sensibili, dei quali conosciamo la dottrina, e in loro sia o non sia un corpo infinito riguardo all'accrescimento. Ora chi consideri per via logica dietro codesti fondamenti, gli parrebbe, che non ci sia.

(6) Anzi nè pure il numero sta siccome separato ed infinito.

(7) Di guisa che poichè il numerabile può essere numerato, anco l'infinito, di conseguenza, sarebbe possibile a trascorrere.

(8) μὲν οὖν. Fis. μὲν γὰρ. M. τὸ ἄπειρον σῶμα. Fis. σῶμα M.

re (1) i contrarii, e non essere un di loro infinito: chè, quando anche, la virtù dell'altro corpo fosse comechessia difettiva (v), sarebbe sempre corrotto dall'infinito il finito (2). Ed esser tutti infiniti è impossibile: chè (3) corpo è quello che ha da ogni parte dimensione, ed infinito il disteso sterminatamente, di guisa (4) che un corpo che sia infinito sarà infinito da ogni parte (5), nè l'infinito corpo può essere uno e semplice (6), come taluni dicono, fuori degli elementi e dal quale questi si generino

---

(1) Debbono in effetti esser più ed agguagliarsi.

(2) Chè se ancora fosse comechessia difettiva in un corpo la potenza dell'uno degli elementi (come per mo' d'esempio se fosse bensì finito il fuoco, infinito l'aere, ma un'egual porzione di fuoco sopravalesse di quanti che sia doppii purchè determinati ad un numero, sopra un'egual porzione di aere), se ancora dico fosse così, l'infinito, non ostante, sopraffarrebbe senza nissun dubbio, e corromperebbe il finito.

(3) μὲν γὰρ. M. γὰρ. F.

(4) Che il corpo infinito sarà da ogni parte disteso all'infinito

(5) 'Αλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα. F. οὐδὲ ἓν δὲ καὶ ἁπλοῦν ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον εἶναι σῶμα. M.

(6) Nè, come taluni dicono, uno fuori degli elementi (τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα. F. manca il τὸ nella M.). da cui questi si generano e nè assolutamente. Chè ci ha alcuni i quali fanno di questo l'infinito, e non dell'aere o dell'acqua, affinchè gli altri elementi non sieno corrotti da quello di loro che sia infinito: stante che abbiano contrarietà l'un verso l'altro, l'aere, esempligrazia, è freddo, l'acqua umida, il fuoco caldo: dei quali se l'uno fosse infinito, gli altri sarebbero begli e spacciati: or però dicono che l'infinito, sia un altro diverso da cui questi si generano. Ora un tal corpo è impossibile, non perchè infinito (che rispetto a questo si deve parlare in comune, senza divario, per aere, acqua, o checchessia), ma perchè non ci ha un simile corpo sensibile fuori degli elementi che si chiamano: chè ogni cosa in quello di che si fa e si dissolve ancora, di guisa che dovrebb'esserci quaggiù oltre l'aere e il foco e la terra e l'acqua: or non si vede nulla. E nè il fuoco nè altro veruno elemento ha luogo d'essere infinito.

(chè non si ha un simil corpo fuori degli elementi: stante chè ogni cosa si dissolve in quella da cui è; ora questa dissoluzione non si vede nei corpi semplici), nè può essere il fuoco o veruno altro degli elementi stessi. Chè è impossibile che, tralasciando come l'un degli elementi sia infinito, il *tutto* (1), poniamo ancora che fosse finito, sia o divenga l'un d'essi, come vuole Eraclito, per cui avviso ogni cosa diventa talora fuoco. E gli è un medesimo discorso ancora per l'uno, che (2) i naturalisti pongono oltre gli elementi: per causa che tutto si muta da un contrario nell'altro (3), come a dire dal caldo nel freddo (§).

1067. A.

(4) Oltre a ciò, il corpo sensibile è in un luogo, ed è lo stesso il luogo dell'intero e della parte: sia esempio, la terra. Di guisa che, se avrà parti della stessa specie, o sarà immobile ovvero si muoverà sempre. Or l'uno e l'altro è impossibile: perchè si

---

(1) τὸ πᾶν. F. τὸ ἅπαν. M.

(2) οἷον. F. ὃ M.

(3) ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον. F. ἐξ ἐναντίου. M.

(4) Che poi, in universale, è impossibile che ci sia un corpo sensibile infinito, vien chiaro da questo. Chè ogni sensibile è naturato ad essere in un luogo, e ci ha un luogo di ciascuno, ed è il medesimo per la parte e per il tutto, per la terra intera, esempligrazia, e per la zolla, per il fuoco e per la favilla. Di guisa che se avrà parti della stessa specie, o sarà immobile ovvero si muoverà sempre. Che è impossibile. Perchè mai si muoverebbe piuttosto in giù che in su o dovechessia? Vo' dire, se fosse una zolla, dove essa verrà mossa o dove stare? chè il luogo del corpo suo congenere è infinito. Andrà dunque occupando l'intero luogo? e come? che dunque o dove sarà il suo stare o il suo muoversi? o, starà in ogni parte? Non si muove dunque. O si sarà mossa per ogni parte? Non starà dunque.

muoverebbe piuttosto in giù che in su o per altro verso? Poniamo, che fosse una zolla, dove si muoverà o starà? Chè il luogo del corpo di cui è congenere, è infinito; or bene, occuperà essa l'intero luogo? E come? che stare sarà il suo e che muoversi? O starà in ogni parte? Non si muoverà dunque. O si muoverà per ogni parte? Non starà dunque punto. Se poi il tutto ha parti dissimili, saranno dissimili ancora i luoghi, e prima il corpo del tutto non sarà uno altro che per via di toccamento, o saranno finite (1) di specie queste parti o infinite. E finite di certo, non possono; chè saranno in fatti infinite, alcune almeno, se è infinito il tutto, il fuoco vo' dire o l'acqua: ora questa combinazione è la distruzion dei contrarii. Se poi sono infinite a dirittura e semplici, saranno e i luoghi infiniti e infiniti gli elementi: ma se è impossibile, se son finiti i luoghi, anco il tutto è necessità che finito sia. (2)

(3) In somma poi è impossibile che ci sia un cor-

---

(1) τῷ εἴδει. F. εἴδει. M.

(2) « Chè è impossibile di non agguagliare il luogo col corpo: che nè tutto il luogo è maggiore di quel che possa essere tutto il corpo insieme (neppure insieme sarà mai il corpo infinito): nè il corpo maggiore che il luogo che s'ei vi dev'essere un vuoto o un corpo natura a non essere in luogo ». Poi ragiona contro un'opinione d'Anassagora intorno alla quiete dell'infinito.

(3) Gli è poi, in universale, manifesto. Ma è parimenti impossibile a dire che ci sia un corpo infinito, e che ci sia un infinito luogo per i corpi, quando ogni corpo sensibile ha o gravità o leggerezza. E se greve, ha da natura il moto orizzontale, se leggiero in su. Così adunque è necessario che si muova ancor l'infinito: se non ch'egli è impossibile che o tutto, quelch'ei sia, o mezzo soggiaccia all'im-

po infinito ed un infinito luogo per i corpi, quando ogni corpo sensibile abbia o gravità o leggerezza; chè sarà mosso o orizzontalmente o in su. Ora è impossibile che l'infinito o tutto o mezzo o in qual s'è sua parte soggiaccia a un tale moto. Che come dividerai? O come dell'infinito sarà una parte giù una su, ovvero una estrema ed una intermedia?

(1) Di più ogni corpo sensibile è in luogo, e le specie di luogo son sei; ora è impossibile che queste si ritrovino in un corpo infinito. E, in somma, se è impossibile che il luogo sia infinito, neppure il corpo può: chè ciò ch'è in luogo, è in un tal luogo: che vuol dire o su o giù, o in qualche altra relazione locale: or ciascuna di queste è un termine.

L'infinito poi non è nella grandezza e nel movimento o nel tempo la stessa cosa a modo d'una

---

moto o all'altro: chè come dividerai? o come dell'infinito sarà una parte in giù, un'altra in su, ovvero un'estrema ed un'intermedia?

(1) Di più ogni corpo sensibile è in luogo, e le specie e differenze del luogo sono il su e il giù e il dinanzi e il di dietro, e il destro ed il sinistro; e queste non sono solamente rispetto a noi e di posizione, ma si distinguono eziandio nello stesso intero universo. Or non possono esse aver luogo nell'infinito. Ed, insomma, se è impossibile che il luogo sia infinito, ed ogni corpo è in luogo, è impossibile parimenti che ci sia corpo infinito. D'altronde, ogni ove è di certo in un luogo, e quel che è in un luogo ha un *ove*. Dunque se l'infinito non può essere un quanto, chè sarebbe un tal quanto determinato di due cubiti esempligrazia, o di tre; stante che il quanto si deve intender così; non può tampoco essere in un luogo, perchè e' vuol dire su un tal luogo: e che questo è su o giù o in qualun'altro di [parola illeggibile] differenza: e che ciascuna di queste è un termine. Si vede adunque dietro tali ragioni come non ci sia corpo infinito in atto.

unica natura. Invece, tra questi, quel che segue si chiama così in rapporto a quel che precede: il movimento esempligrazia (1) in rapporto alla grandezza, su cui si muove o s'altera o s'aumenta (°); il tempo per via del movimento (2).

(1) Perchè la grandezza su cui si muove o s'altera o s'aumenta.

(2) Questo periodo che non ha altra varietà, è preceduto o seguito da tre capitoli, nei quali è spiegata da Aristotele la propria teorica dell'infinito, della quale noi abbiamo fatto un'esposizione sommaria nel commento di questo luogo.

Capitolo XI.

MOVIMENTO E MUTAMENTO

(1) Quel che si muta, si muta per accidente: così quando si dice il musico cammina; ovvero si dice mutare assolutamente, per il mutarglisi qualche cosa, ch'è il caso di tutte le cose soggette a mutazioni di parti: il corpo, in effetti si sana, perchè si sana l'occhio.

1067. B.

(2) Si ha ancora qualcos'altro, che si muove prima per sè, e questo gli è il mobile per sè. (3) E si

---

(1) Tutto quel che si muta, si muta o per accidente, come quando usiamo dire, che il musico cammina, per ch'ei cammina tal cosa a cui accade di esser musico; ovvero si dice assolutamente mutarsi per il mutarglisi checchessia, che è il caso di tutte quelle cose, a cui s'attribuisce mutazione parziale: il corpo in fatti si sana, perchè si sana l'occhio o il petto, e che queste son parti dell'intiero corpo.

(2) Si ha ancora qualcos'altro, che nè si muove per accidente nè per il muoversi di qualcuna delle sue parti, ma per il muoversi sibbene di sè stesso primo. E questo è il mobile per sè, che è diverso sendo una diversa guisa di movimento: si ha, esempligrazia, l'alterabile e nell'alterazione, è altro il sanabile, altro il riscaldabile.

(3) Ed è il simile del movente. Chè o muove per accidente o per parti quando qualcosa in lui muove o muove primo per sè; siccome il medico sana, e la mano percuote. Dappoichè ci è il movente primo e il mosso e di più quello in cui si muove, il tempo, ed oltre questi il punto da cui ed il punto a cui si muove chè ogni movimento è da un punto e ad un punto: stante che sia diverso

ha qualcosa di simile rispetto al movente: stantechè muova o per accidente o per parti o per sè. Ci è, in effetto, il movente primo; e ci è il mosso in una durata, e il punto da cui e il punto a cui muove. (1) Le specie e le modificazioni e il luogo, a cui muovono i mossi, sono immobili; così la scienza e il calore: non è davvero movimento il calore, ma l'incalorimento (2). La mutazione, poi, non accidentale non ha luogo in tutti gli enti, ma nei con-

---

il primo mosso dal punto a cui e dal punto da cui si muove. Del legno, per esempio, del caldo e del freddo, l'uno è ciò che si muove, l'altro è ciò a cui, e il terzo è ciò da cui muove. E il movimento, senza un dubbio è nel legno, non nella specie. Nè muovono nè si muovono la specie o il luogo o la quantità; ci ha però movente e ci ha mosso e ci ha termine a cui si muove. Chè il mutamento, in vero, si determina piuttosto dal punto a cui va, che da quello da cui viene. Per il che appunto la corruzione è mutazione al non ente, tuttochè quel che si corrompe, si muti pure dall'ente: e la generazione è all'ente, tuttochè pure si mova dal non ente.

(1) Or che cosa egli sia il movimento, s'è detto prima: le specie, poi, e le modificazioni e il luogo a cui muovono i mossi, sono immobili; così la scienza ed il calore. Tuttochè potrebbe uno dubitare, se le modificazioni sieno movimenti, quando il bianco sia una modificazione: con questo, la mutazione sarebbe a fine un movimento. Ma forse non è già movimento il bianco, ma l'imbiancatura.

E dopo mostrato come la distinzione dell'accidente, del parziale, e del per sè ha luogo anche nei termini e riassunto tutto il detto sinora, continua, come segue.

(2) Or si metta da banda la mutazione per accidente; chè ha luogo in tutti gli enti e sempre e di tutti, dove quella non accidentale non in tutti, ma nei contrarii solo e negl'intermedii e nella contraddizione: al che acquista fede l'induzione. Ed accorda mutazione dell'intermedio, per questo ch'ei s'adopera come un contrario a ciascun degli estremi: stante che l'intermedio sia a un modo gli estremi; la voce media, esempligrazia, è grave rispetto alla corda ultima, ed acuta rispetto alla prima, e il bigio bianco rispetto al bianco e nero rispetto al bianco.

trarii solo e negl'intermedii e nella contraddizione: al che acquista fede l'induzione (π).

(1) E quel che si muta, si muta o da soggetto a soggetto o da non soggetto a non soggetto o da soggetto a non soggetto, o da non soggetto a soggetto. E intendo per soggetto quello cui si riferisce l'affermativa. Di guisa che è necessario che ci sia tre mutazioni: chè quella da non soggetto a non soggetto non è mutazione; chè nè è tra contrarii nè tra contradittorii, di guisa che neppure tra contrapposti. Or dunque la mutazione che si fa da non soggetto a soggetto, che è il suo contradittorio, è generazione, se assolutamente, assoluta, se di tal cosa, una tale. Quella da soggetto a non soggetto è corruzione, se assolutamente, assoluta; se di tal cosa, una tale.

---

(1) E poichè ogni trasmutazione è da qualcosa a qualcosa (e l'indica insino il nome: chè il *trans* vuol dire, che qualcos'altro sia al di là, e qualcos'altro al di qua), ciò che si trasmuta dovrebbe potersi trasmutare in quattro modi: o da soggetto a soggetto o da soggetto a non soggetto, o da non soggetto a soggetto, o da non soggetto a non soggetto: e intendo per soggetto, il designato dell'affermativa. Di guisa, che dietro questa premessa è necessario, che ci sia tre mutazioni: quella da soggetto a soggetto, e quella da soggetto a non soggetto, e quella da non soggetto a soggetto. Stante che l'altra da non soggetto a non soggetto non è mutazione per via che non involve una contrapposizione: nè son contrarii quei due termini, nè contraddizione. Or bene la mutazione per contraddizione da non soggetto a soggetto è generazione, se assolutamente, assoluta, se di tal cosa, una tale: la mutazione, esempligrazia, da non bianco a bianco è generazione di questo, dove che quella in assoluto da non ente ad essenza è generazione in assoluto, rapporto a cui affermiamo in guisa assoluta, che ei si generi, e non si generi. L'altra da soggetto a non soggetto è corruzione, ed è assoluta, se dall'essenza al non essere, ed una tale se alla negazione contrapposta, alla stessa guisa ch'e' si è detto per la generazione.

Or se il non ente si dice in più modi, e nè quello che sta nella composizione e divisione può muoversi nè quello in potenza contrapposto all'ente (1) in assoluto (invero il non bianco o il non buono si può ben muovere per accidente: ei potrebbe in effetti essere uomo il non bianco, dove quello che assolutamente non è checchessia, non può in nessun modo), è impossibile, che quel che non è, si muova; s'egli è, ripeto, così, gli è parimenti impossibile che la generazione sia movimento: stante che quel che non è, appunto, si generi. Chè, insin s'e' si genera per accidente quanto si voglia, sempre non ostante, si dirà vero, che in quanto semplicemente si genera, gli convien di non essere (ρ). Ed è il simile dello star fermo. Questi sono dunque gl'intoppi in cui s'inciampa (2), ed inoltre, se ogni mosso è in luogo, quel che non è, di certo, non è in luogo, che sarebbe, allora, dovechessia. E or nè la corruzione è movimento: chè il contrario di un moto è o un moto ancora (3) o quiete: dove è invece la corruzione il contrario della generazione (4).

1068. A. E poichè ogni movimento è mutazione, e le mutazioni noverate son tre e di queste le due di generazione e di corruzione non sono movimenti, e le

---

(1) In atto.

(2) Questi intoppi adunque l'incontrano nel muoversi di quel che non è.

(3) ἢ κίνησις ἢ. Fis. Manca il primo ἢ nella Met.

(4) ἐναντίον, espresso nella Fis., sottinteso nella Met.

son desse quelle per contraddizione, è necessario, che solo la terza da soggetto a soggetto sia movimento. E i soggetti ne sono o contrarî o intermedii. Ch'ei si ponga la privazione come contrario: e però è disegnata con forma affermativa: il nudo, esempligrazia (1), lo sdentato (2) e (σ) il nero.

---

(1) Manca nella Fis.
(2) Il bianco.

Capitolo XII.

NON C'È MUTAMENTO DEL MUTAMENTO. SUCCESSIONE, CONTIGUITÀ, CONTINUITÀ.

Or se le categorie si dividono in essenza, qualità, luogo, agire o patire (1), relazione, quantità, è necessario, che tre movimenti ci sia, di quantità, di qualità e di luogo (2). D'essenza, no (3), per non esserci punto (4) un contrario all'essenza, e neppure di relazione: stante che si dia che non mutandosi punto (5) l'un dei termini, resti vero, che non si muta neppur l'altro (τ): di guisa che il lor movimento ha luogo per accidente. Nè (6) nell'agente e paziente, o nel (7) movente e mosso, ch'ei non ci è movimento di movimento e generazione

---

(1) In luogo di queste si ha nella Fisica la categoria del tempo, e questa del fare e patire è posta l'ultima.

(2) τήν τε τοῦ ποιοῦ καὶ τὴν τοῦ ποσοῦ καὶ τὴν κατὰ τόπον. Fis. ποιοῦ, ποσοῦ, τόπου. M.

(3) Non ci ha movimento.

(4) Tra gli enti.

(5) Mutandosi l'un dei termini resta vero che non si muti punto l'altro.

(6) οὐδε δὴ F. οὐδὲ. M.

(7) παντὸς. F.

di generazione, anzi non v'è, in genere, mutazione di mutazione. Imperocchè (1) in due modi può aver luogo un movimento di movimento, o come di soggetto (così, per mo' d'esempio, l'uomo si muove per il tramutarsi che fa di bianco in nero, di guisa, che a questa stregua, anco il movimento o si scalderebbe o si raffredderebbe o scambierebbe luogo o aumenterebbe (2), il che è impossibile: stante che la mutazione stessa non si muoverà tra i soggetti); ovvero per via del mutare dietro una mutazione, un altro soggetto in altra specie, come a dire un uomo da malattia a sanità. Ma neppur questo è possibile altro che per accidente. Chè ogni movimento (3) è mutazione di altro in altro, e parimenti ogni generazione e corruzione: eccetto che certi tra i contrapposti così o così non sono movimenti (4). Tramuta adunque ad un tempo da sanità a malattia, e da questa stessa mutazione ad altra. E gli è in fatti chiaro, che quando (5) s'ammali, sarà tramutato in qualunque altra mutazione (chè può insin posare), anzi, meglio non sempre in qualsisia, chè ancor questo debb'essere da altro ad altro (6): di guisa che avrà ad essere la

---

(1) In primo luogo. πρῶτον. F.

(2) αὐξάνεται F. αὔξεται M. — o si sminuirebbe. F.

(3) Lo stesso movimento.

(4) E la generazione e la corruzione parimenti, fuori che esse sono tra i contrapposti in un modo che non quelli del movimento.

(5) ὅταν. F. ἄν. M.

(6) εἴς τι ἕτερον F. εἴς τι ἄλλο. M.

contrapposta, la sanazione. Se non che per via di inerenza ed accidentale, sì: per esempio: tramuta da reminiscenza in dimenticanza, perchè muta ciò, in cui l'una e l'altra stanno, così talora in iscienza, come tal'altra in sanità.

Di più, si camminerà all'infinito se ci sarà sempre mutazione di mutazione e generazione di generazione. È necessario, di certo, che ci sia l'anteriore se ci ha la posteriore: voglio dire, se una generazione assoluta un tempo si generava, di certo ogni generato assolutamente (1) si generava un tempo ancor'egli. Di guisa, che allora non era pur anco (2) cotesto assolutamente generato, ma era sibbene qualcos'altra che si generava, o che fosse già generata (3). E pognamola ancora generata (4): certo in un tempo si generava eziandio quest'altra, di guisa che a quell'ora non ancora era, mentre si generava (φ). E poichè gli infiniti non hanno un primo, non ci sarà il primo, di guisa che neppure il prossimo. Nè generarsi dunque nè muoversi nè tramutarsi potrà più nulla. Di più, appartiene al medesimo il muoversi all'incontrario, ed il posare, e il generarsi e corrompersi: di guisa che il generantesi, appunto nel mentre, che si va generando tale, appunto allora si corromperebbe: chè

1068. B.

(1) Manca ἁπλῶς.

(2) γιγνόμενον ἁπλῶς. F. τὸ γιγνόμενον ἁπλῶς M.

(3) γιγνόμενον ἤδε. F. γένομενον. M.

(4) E quest'altra da capo in un tempo si generava.

nè appena generato nè di poi: eppure, quel che si corrompe, dev'essere (χ).

Di più, una materia bisogna che sottostia a quel che si genera e si tramuta. Or quale sarà, quivi? (ψ). Che mai, a simiglianza del corpo alterabile o dell'anima, sarà qui quel che si genera movimento o generazione (1)? Ed inoltre, qual sarà il termine al quale muovono? Dovrà adunque il movimento di una cosa da questo termine a questo, non essere movimento (ω) (2). E come mai (3) non si ha insegnamento d'insegnamento, e saracci egli generazione di generazione? (4).

Poichè dunque non si ha movimento nell'essenza nè nel relativo nè nell'agire e patire, resta che ci sia nella qualità e nella quantità (5) e nel luogo (6), stante ch'ei ci abbia per loro tre (7) una

---

(1) Come l'alterabile è o corpo o anima, così appunto debb'esserci quel che si genera movimento o generazione.

(2) Chè debbe essere qualcosa il movimento di una cosa da questo termine a questo e non movimento o generazione.

(3) E insieme poi come mai il sarebbe? Ἅμα δὲ πῶς καὶ ἔσται; F. πῶς οὖν M.

(4) O una tal di tale altra? — Di più, se ci ha tre specie di movimento, sarà necessario che l'una di loro faccia da natura soggetta e da termini ne' quali muovono le altre; che il moto di traslazione, per esempio, si alteri o si trasferisca? E in somma, poichè ogni mosso si muove in tre modi o in quello accidentale o nel parziale o nell'altro per sè, solo per accidente potrebbe la mutazione mutarsi, come se chi risana, corra o impari: ora questo per accidente l'abbiamo messo, è un buon pezzo, da banda.

(5) τὸ ποσὸν. F. ποσὸν. M.

(6) τοποῦ. F. τόπον M. μόνον. F. manca nella M.

(7) ἐν ἑκάστα γὰρ ἐστι τούτων. F. τούτων γὰρ ἑκάστῳ... ἐστιν. M.

contrarietà (1). E non chiamo qualità quella dell'essenza (chè anche la differenza è qualità) (2), ma sibbene la passibilità secondo la quale si dice patire o essere impassibile (3).

Immobile è poi quello che è a dirittura incapace d'esser mosso (4) e quello che a mala pena in un lungo tratto di tempo (5) o lentamente incomincia (6) e quello ancora, che è veramente naturato a muoversi (7), ma che pure non può quando e dove e come la sua natura vorrebbe. E codesto solo io chiamo quiete (8) negl'immobili (αα): stante che la quiete sia contraria del movimento, di guisa

---

(1) Or il movimento della quantità si chiama alterazione: chè questo è il nome comune attribuitogli.

(2) ποιότης. F. ποιόν. M.

(3) Il movimento di quantità non ha nome comune, ma in particolare è accrescimento o decrescimento: quando vada verso la grandezza perfetta, gli è accrescimento, quando ne scade, decrescimento. Il movimento poi di luogo non ha nome nè in comune nè in proprio, pur si nomini in comune moto di traslazione: tutto che propriamente di certo si dica trasferirsi in soli quei casi nei quali non dipenda il restare dalle cose stesse che mutan di luogo, e che non si muovono localmente di per sè medesime. La mutazione poi dal più al meno nella stessa specie è alterazione: chè il movimento è da contrario in contrario o assolutamente o sotto un rispetto: chè muove da questo all'altro. Stante che non faccia nissun divario di mutare sotto un rispetto o assolutamente, se non in quanto alla condizione in cui bisognerà che i contrarii stieno: il più e il meno consiste nell'inerire più o meno del contrario. Che dunque codesti tre movimenti ci sieno, vien chiaro dalle cose dette.

(4) Come è invisibile il suono.

(5) ἐν πολλῷ χρόνῳ μόλις. F. τὸ μόλις ἐν χρόνῳ πολλῷ. M.

(6) Che è il malagevole a muovere (δυσκίνητον).

(7) E può, ma non si muove allora quando....

(8) ὅπερ καλῶ. F. ὅ καλῶ. M.

che dev'essere privazione in cosa che sia ricettiva di questo (1).

(1) Insieme rispetto al luogo sono quelle cose tutte che stanno in un luogo primo, in disparte quelle che in altro (2). (3) Il toccarsi è di quelli i cui estremi stanno insieme. L'intermedio è ciò a cui quel che si muta deve giunger prima che a quell'estremo, verso il quale di sua natura si muta quel che si muta continuamente (4). Contrario di luogo è ciò che più dista in linea retta. *Di seguito* è ciò, che, è (5) dopo il principio (o per postura) o (6) per ispecie o per altra guisa che si voglia), onde non ha di mezzo tra sè e ciò a cui fa seguito, nulla che sia nello stesso genere (7): le linee (8),

---

(1) Che dunque sia movimento, e che quiete e quante mutazioni ci sieno e quali movimenti si fa manifesto dalle cose discorse.

(2) Diciamo ora, dopo questo, che cosa è l'insieme e l'*in disparte* e che il toccarsi, e che l'*intermedio* e che il *di seguito* e che l'attiguo e continuo, e in quali cose ciascuna di queste proprietà si trovi naturalmente.

(3) ἐν ἑτέρῳ. F. ἐν ἄλλῳ. M.

(4) Negli intervalli minimi l'intermedio dev'essere, almeno, in terzo; chè l'estremo è il contrario della mutazione. Si muove poi continuamente un moto non interrotto punto o il meno possibile da parte della cosa, non dal tempo (chè rispetto a questo non fa nulla s'ei l'interrompe, o se subito dietro la corda prima scocchi l'ultima): da parte però della cosa su cui si muove. E codesto è chiaro nelle mutazioni di luogo e nelle altre. Contrario poi di luogo è ciò che dista il più in linea retta: chè è determinata la minima: ed il determinato è misura.

(5) Solamente.

(6) O per natura. F. per ispecie. M.

(7) λέγοδ' οἷον. F. οἷον. M.

(8) Una linea o delle linee.

esempligrazia, per una linea (1), le monadi per una monade e una casa per una casa; nulla però vieta, che ci sia di mezzo altro. Quello ch'è di seguito è in seguito di qualcosa, e un posteriore. Chè
1069. A. non è l'uno di seguito al due, nè la luna nuova alla seconda. *Attiguo* è ciò che, sendo di seguito, si tocchi.

E poichè ogni mutazione è tra i contrapposti, e questi sono i contrarii o (2) la contraddizione, e alla contraddizione non istà nulla di mezzo, gli è (3) chiaro che l'intermedio (4) debb'essere tra i contrarii.

Continuo è quel che sia attiguo (5) e in contatto. E dico continuo quando sien diventati un identico ed unico quei termini coi quali si toccano e (6) si

---

(1) Una monade.

(2) I contradittorii.

(3) φανερὸν F. δῆλον. M.

(4) ἔσται. nella F. espresso.

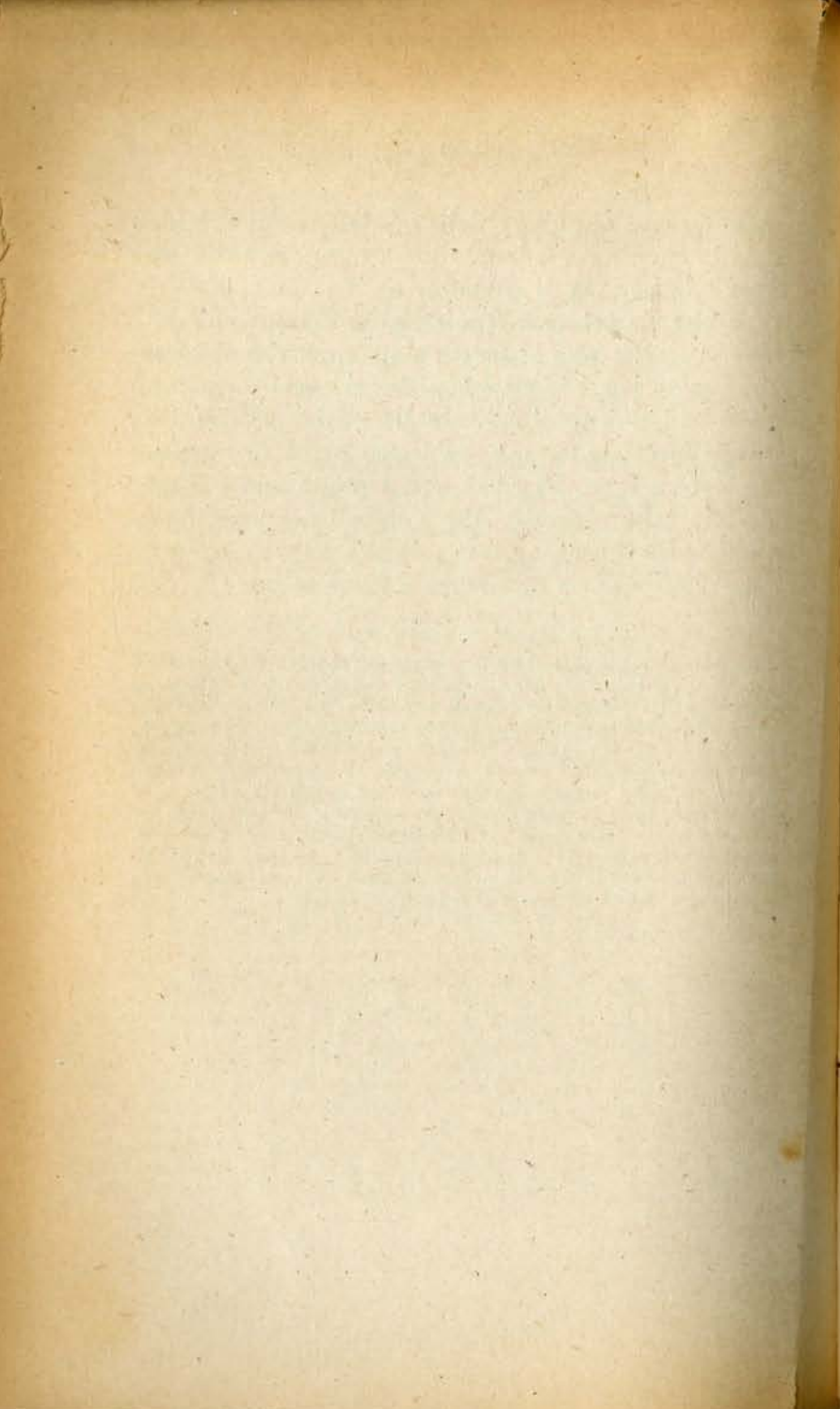
(5) Manca ἁπτόμενον.

(6) ... come indica il nome si continui. Il che non può essere in sin che gli estremi restano due. Il qual punto definito, vien manifesto come in quelle cose stia il continuo, le quali son naturate a farne una sola per via del contatto. E nella guisa in cui il continuo diventa uno, in quella stessa sarà uno l'intero, vo' dire, per via d'inchiodatura o d'incollatura o di toccamento o di innaturazione. E si vede poi che gli è primo il *di seguito*: chè quel che si trova, è necessario, che stia di seguito; dove non tutto quel che si seguita che si tocchi: per il che appunto negli anteriori di nozione ha luogo il *di seguito*, come a dire nei numeri e non il toccamento: e se ci ha continuo, è necessità che si tocchi, dove, se si tocca non è però ancora continuo: chè non è necessario che i loro estremi facciano uno, per essere insieme: dove, che se fanno uno, di forza, saranno ancora insieme. Di guisa che il connaturamento è l'ultimo nell'or-

continuano, di guisa ch'ei si vede come il continuo stia in quelle cose, le quali son naturate a divenire una sola per via di contatto.

E che sia primo il seguirsi gli è chiaro: chè quel che si siegue non si tocca: dove quel che si tocca, si siegue; e se è continuo, si tocca, se si tocca, non però ancora è continuo. Quelle tra le quali non ha luogo toccamento, non ha luogo per loro neppure connaturazione. Di guisa che il punto non è il medesimo colla monade: chè a quegli compete il toccarsi, ed a queste no, ma solo il seguirsi e tra quegli si ha qualcosa di mezzo, tra queste no.

---

dine della generazione: chè è necessario che si tocchino, gli estremi perchè si connaturino: dove quegli che si toccano non tutti sono connaturati: in quegli, tra' quali non si ha toccamento, si vede, come non abbia neppur luogo in loro connaturazione. Di maniera, che se ci ha punto e monade, separati, come affermano, non è possibile che siano punto e monade il medesimo: chè in quegli ha luogo il toccarsi, nella monade il seguirsi. E tra quegli sta qualcosa di mezzo: ogni linea in fatti, è tra mezzo a punti: tra questi non necessariamente: nulla si ha in effetti di mezzo tra diade e monade. Che cosa adunque sia l'insieme e il disparte e che il toccarsi e che l'intermedio e che il di seguito e che l'attiguo ed il continuo, e dove ciascuna di queste proprietà si ritrovi, s'è detto.

NOTE AL LIBRO XI.

(α) Qui Aristotele non chiude la sua frase, e sovvenendogli d'una obbiezione che si poteva fare alla sua ultima affermazione, che ciascun contrario involga privazione, prosegue la soluzione del dubbio, senza pigliarsi altro carico della frase che avea posto a capo del periodo, e che resta così sospesa. Ne piglia poi il fondo e lo spiega distesamente e conclude nel periodo susseguente. Credo che la traduzione debba ritenere questo movimento del ragionamento originale, e per esser fedele, e perchè incorporando la prima frase al resto del periodo, oltre che si ha a levar via arbitrariamente il καίτοι, si fa goffa e falsa l'argomentazione. Stantechè il principio che i contrarii si raccolgano sotto un'unica scienza, non ha a far nulla colla differenza che si ha tra i contrarii assoluti, e quegli che hanno certe gradazioni intermedie: di guisa che quest'ultima non può esser posta come conseguenza del primo. Mi maraviglio che i traduttori francesi non si sieno accorti di questa sconvenienza intrinseca del testo, e, tolto il καίτοι abbiano tradotto come se la frase continuasse. E fa maraviglia ancora come lo Scoliaste non si sia accorto del genere della dicitura, e si lagni di quel καίτοι, che perchè gli complica la sintassi, vorrebbe torlo via: e non s'accorge egli stesso, che quando s'ha a riassumere l'argomento fa a meno di quel principio, che verrebbe nunciato come fonte di tutto il raziocinio, nel primo inciso del periodo. Nè Bekker ha punteggiato bene: la parentesi è inutile, e quando si volesse porre dovrebbe chiudersi ad ἄλλων; è meglio del resto non porla, facendo solo un segno di spezzatura con puntini innanzi a καίτοι. La conclusione della prima frase, in cui il primo inciso è dimostrato dal secondo e questo occasiona l'interruzione e l'obbiezione, è data, come dicevo, nel periodo susseguente, dove, ripigliando lo stesso pensiero colla similitudine del matematico, si mostra che le contrarietà dell'ente in quanto ente sono obbietto della filosofia.

(β) E' strano come lo Scoliaste non capisca nulla di questo periodo che pure non è dei più oscuri. La interpretazione di San Tommaso è certa ed evidente. I Francesi par che seguitino lo Scoliaste. Ecco il loro bisticcio: il faudra prendre un object qui soit identique à lui-même, comme ne pouvont pas être et n'être pas

le même dans un seul et même moment, et qui, cependent, d'aprés le sistème, ne soit pas idéntique. Ecco il commentario limpidissimo dell'Aquinate: Ille qui contra ponentem contradictorias propositiones esse veras, vult ostendere, quod sit falsum, debet sumere aliquid tale, quod idem sit huic principio, scilicet, non contingere idem esse et nonesse secundum idem tempus, sed non videatur idem. Si etenim videretur idem non concederetur ab adversario: si autem non esset idem, non posset concludere propositum quia hujusmodi principium non potest ex notioribus ostendi.

(γ) I Francesi sbagliano evidentemente, volgarizzando: « Si le mot designe l'existence d'un object, et que cette existence, soit une realité, s'en est une nécessairement ». Oltre che il raziocinio sarebbe difettivo, e la conclusione non conseguente colle premesse, questo senso non si trova nel testo; nè è richiesto da quel che segue e che precede. Qui si tratta sempre della necessità logica che il vocabolo significhi quel che significhi, e se ne dà in questo periodo una seconda ragione come in quel che segue una terza. Ecco com'è posta da S. Tommaso: Si nomen significet aliquid et hoc quod significatur per nomen verificatur de eodem, de quo primo praedicatur nomen, necesse est hoc inesse ei, de quo praedicatur nomen, dum propositio vera fuit. Manifestum est enim quod haec conditionalis est vera: si Socrates est homo, Socrates est homo, omnis autem conditionalis vera est necessaria. Unde necesse est quod si conseguens sit verum, quod antecedens sit verum, quoniam concluditur quod necesse est quamlibet propositionem esse veram dum vera est. Sed quod est aliquando non contingit tum non esse, quia necesse esse et non contingens non esse oequipollent. Ergo dum haec est vera, Socrates est homo non contingit hanc esse veram, Socrates non est homo. Et sic patet oppositas propositiones non verificari de eodem.

(δ) Questo periodo è malagevole e come io nel tradurlo mi son dipartito dalla volgare, mi bisogna renderne ragione. Eccolo in greco: ἐπεὶ οὖν οὐ λευκὸν γίγνεται λευκοῦ τελέως ὄντος καὶ οὐδαμῇ μὴ λευκοῦ, νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκόν γίγνοιτ' ἂν ἐκ μὴ ὄντος λευκοῦ τὸ γιγνόμενον μὴ λευκόν· ὥστε ἐκ μὴ ὄντος γίγνοιτ' ἂν κατ' ἐκείνους, εἰ μὴ ὑπῆρχε μὴ λευκὸν τὸ αὐτὸ καὶ λευκόν. Un'altra lezione legge: γίγνοιτ' ἄν ἐκ μὴ ὄντος μὴ λευκοῦ. La prima è seguita dal Bessarione, e dagli scoliasti, l'altra è resa nell'antica traduzione. Or ecco l'interpretazione che dà lo Scoliaste, che confessa, Aristotele essersi espresso ἀσαφῶς δε πάνυ καὶ μεμελανωμένως, il che in ogni caso è vero. Dice adunque lo Scoliaste: *il non bianco si genera* dal bianco che è tale compitamente assai dal paramente bianco καὶ οὐδαμῇ μὴ λευκοῦ, e non già, vuol dire, da un tale che qui bianco, lì non bianco, ma bensì da un bianco perfettissimo. Orbene, posto che il

non bianco come si dice si genera dal non bianco «νῦν δὲ γέγεν. μὴ λ.», secondo quegli invece che dicono che le contradittorie si verifichino insieme, ciò che diviene non bianco non si genera già dal bianco come diciamo noi, ma dal non bianco (il non bianco infatti lo fanno produrre dal non bianco); a senso loro, in somma, se qualcosa diviene non bianca, non vorrà dir altro, se non che ciò che diviene non bianco si generi tale da un non bianco. Or se il non bianco si genera dal non bianco, il non bianco per loro avviso si genererebbe da cosa che non sarebbe in nessun modo e per nessun verso, εἰ μὴ ὑπῆρχε τὸ λευκὸν τὸ αυτὸ καὶ λευκόν, che vuol dire, se il non bianco non fosse egli medesimo anche bianco: si deve infatti leggere all'incontrario. In questa interpretazione, adunque, a dirla in breve, si ritiene che da ἐπεὶ insino a μὴ λευκοῦ, che è il primo inciso, Aristotele spieghi l'opinione vera e propria, e in quel che siegue, gli contrapponga, deducendola nel lor modo l'opinione dei naturalisti. Il che è paruta probabile a' Francesi.

(ε) I Francesi traducono: Et le changement diffère non seulement selon les différentes catégories, mais encore dans la même catégorie. E' un senso che non si trova sul testo, nè se ne può avere e, quando si potesse, sarebbe dimostrato falso dal luogo parallelo della φυσικὴ ἀκρόασις. Ecco il commentario di S. Tommaso: Et sicut non est aliquid commune decem praedicamentis, quod sit genus eorum, ita non est aliquod genus commune omnium motuum. Et propter hoc, motus non est aliquod unum praedicamentum distinctum ab aliis praedicamentis, sed sequitur alia praedicamenta. I Francesi non so come portino alcune di queste parole mal copiate a prova della loro interpretazione. Del resto neppure l'Aquinate commenta perfettamente. Aristotele dice che non solo non ci ha nulla di comune a tutte le categorie, fuori di tutte loro, ma che neppure una qualunque di loro può essere comune alle altre: il che spiega più a disteso nel libro decimo.

(ζ) Il Bekker queste stesse parole le punteggia a un modo nella Metafisica, e ad un altro nella Fisica. Eccole come distinte nella Fisica: ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾗ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχείᾳ ᾖ, οἰκοδομεῖται. Invece nella Metaf.: ὅ. γ. τ. οἰ. ᾗ τοιοῦτον, αὐτὸ λέγομεν εἶναι ἐνεργείᾳ ᾖ οἰκοδομεῖται. Or così non ci ha senso. Infatti, l'antico traduttore e il Bessarione che pajon seguire una simile punteggiatura leggono ᾗ (in quanto) e non ᾖ (sia) τοιοῦτον, nel qual modo si ha pure una sintassi, tuttochè intralciata, pure non inusitata ad Aristotele. Or come è il medesimo che nell'altra guisa di punteggiare e che in questa riesce solo più agevole, a me pare questa agevolezza stessa un sufficiente motivo di preferirle

(η) La lezione antica, seguita dai latini, è quella che volgarizzo: οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν. Il Bekker invece ne preferisce un'al-

tra, così qui così nel luogo corrispondente, della fisica: ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο ἢ κινητόν. Simplicio e Filopono negli scolii alla Fisica (111. 1. 201. a. 28. 359. B. 42 seg.) recano come la prima lezione si trovava in parecchi manoscritti ed era preferita da Aspasio e Temistio: l'altra, che apparteneva, secondo Filopono, a manoscritti più antichi, era prescelta da Alessandro e Porfirio. Or quest'ultima è rigettata da' due scoliasti che allego, perchè esige, per essere intesa, una lunga interpretazione e difesa. Io la rigetto e per questo e per la ragione stessa, per cui Alessandro, che conosceva la lezione d'Aspasio, la voleva accolta; che era perchè aggiugneva una specificazione ed una distinzione d'un altro moto l'artificiale e violento. Ora, oltre che questa distinzione qui non è punto a proposito, non è neppure indicata in modo, che sia facile di asserirla. Qui Aristotele non parla che del moto in genere, e il suo discorso non richiede altro, se non che si badi e si ritenga che il moto non appartiene all'essenza, in quanto essenza, ma in quanto mobile. Che è quello sopra cui si fondano gli argomenti che seguono, e che è detto meglio dalla lezione seguita da me, che dall'altra.

(θ) Aristotele non risolve che sia l'uno o l'altro la materia della salute e della malattia: vedi Simplicio a q. 1. φυσ. ἀκρ. 111. 1. 201 b. 3. 359. a. 36.

(ι) Questa frase ultima mancava in alcuni manoscritti e per questo e perchè anticipava su quel che segue e perchè oscura, Alessandro voleva torla via. Ma Simplicio la mantiene, parte perchè altri manoscritti l'avevano e Timistio e Porfirio la riconoscevano, parte perchè gli è manifesto, che ripete più chiaro la definizione già data del moto, e parte infine perchè se si volesse scancellare tutte le proposizioni oscure dal testo di Aristotele, è evidente che se ne cancellerebbero più che parecchie.

(κ) Ἐνεργητικόν. Non c'è parola italiana a tradurre questa greca altro che *attuativo*, che tuttochè non si trovi forse negli autori, è pur formata sull'analogia di *discrettivo*, *conoscitivo*, *sensitivo*, *motivo*, *volitivo* e di altre parecchie. La terminazione in *ivo* e rarissimamente in *orio* (sensorio) indica la potenzialità attiva: quella in *ibile* la passiva. Parecchie volte, come in attivo e passivo, o sensitivo e sensibile, si scambiano in vario modo, ma per la stessa ragione: che è l'intrinseca e l'essenziale identità di quell'azione e passione, che gli aggettivi disegnano: l'azione per esempio del sentire è passione ad un tempo. Dove questa identità non si riscontra punto o non così immediata, lo scambio non accade: *volitivo*, per esempio non si scambierebbe con *volibile*, nè *conoscitivo* con *conoscibile*. Talora la terminazione *ibile*, indica non quello che può essere termine un atto, ma quello che n'è materia necessaria, vo' dire quello, in cui un principio attivo deve operare per venire ad un atto: così

concupiscibile ed *irascibile*: il primo aggettivo ha tutti e due i significati, il secondo solo l'ultimo.

(λ) I Francesi traducono: « *Le nombre lui même quoiqu'indipendent, n'est pas infini* ». Invece nel testo e nella mente d'Aristotele sta che il numero non può essere nè indipendente nè infinito. Che poi non abbian compreso, si ritrae dalla nota aggiunta: « Il s'agit ici du nombre determiné ». Punto del mondo: e' ci dice, che il numero non può avere queste due proprietà a un tempo: di essre pigliato da sè, inseparato dalla serie dei numeri e d'avere l'infinità. Stante che astratto a quel modo, è circoscritto, e così numerabile e così finito.

(μ) φυσικῶς, che corrisponde al λογικῶς espresso nella fisica a capo di quell'argomento che precede. A me pare che λογικοὶ sieno per Aristotile quegli argomenti i quali son cavati dal λόγος o nozione della cosa, a priori e però solamente probabili e dialettici. Del resto è cosa da considerare: vedi Simplicio e Filopono a q. l. p. 364. b. 19. seg.

(ν) I Francesi traducono: Si de deux corps constituants l'un était d'une façon (?) quelconque inférieur en puissance, le fini serait absorbé par l'infini.

Si son fatti trarre in inganno dalla mancanza pure non rara del καὶ innanzi al γὰρ, di cui per conseguente non han capito il valore che è chiarito dall'ὅμος, con cui comincia l'apodosi nella Fisica. Che il senso non sia questo, ma quello volgarizzato da me si ritrae dal testo della Metafisica, da quello parallelo e più esplicito della Fisica e dal commentario dell'Aquinate. Oltre a che, se Aristotile avesse inteso quel che dice nel volgarizzamento francese, avrebbe scritta una semplicità inutile e senza conclusione. Se di due corpi che fanno un corpo l'uno ha potenza maggiore dell'altro, non gli abbisogna d'essere infinito per soprappotere sull'altro: gli basta una quantità maggiore o minore, finita sempre e proporzionata al vigore e alla quantità dell'altro. In somma, qui Aristotele contrappone la quantità estensiva all'intensiva: e dice che di due elementi, se l'uno fosse estensivamente o intensivamente infinito prevarrebbe sempre su l'altro, e lo annienterebbe, ancora che questo fosse, nel primo caso, per intensità maggiore d'una quantità quanto che sia più grande ma determinata, e, nel secondo, maggiore per estensione d'una quantità quanto che sia più grande, ma non determinata. E specifica nella Fisica, che la quantità intensiva nel suo esempio, dell'uno elemento debba essere determinata, perchè se uno elemento fosse intensificamente infinito, e l'altro estensivamente, parrebbero due infiniti e non uno, com'è nell'ipotesi.

(ξ) A me pare, contro i Francesi, che questi due argomenti della necessità che sia infinito il corpo che assorbe gli altri, e della

mutazione dell'un contrario nell'altro non sieno obbiezioni, che qui Aristotele presenta contro i sistemi di Eraclito e dei naturalisti, ma bensì ragioni, che il primo e i secondi portavano per sostenergli, e ch'egli adduce a prova della propria interpretazione. Invero che discorso sarebbe ad affermare: non ci può essere elemento infinito, in atto, perche l'elemento che fosse infinito, dovrebbe essere infinito, ovvero non ci può essere un infinito, che non sia elemento perchè non si fa mutazione che da un contrario nell'altro. Invece, qui, Aristotele, dopo aver mostrato a posteriori che non ci ha un infinito, elemento, perchè non si trova sperimentalmente, aggiunge le ragioni per le quali i filosofi, che ammettevano l'elemento infinito, l'avevan fatto tale, e gli altri s'eran piuttosto risoluti a porre come infinito, un qualcosa che non fosse elemento. E dice, che, per Eraclito, il suo fuoco è infinito, perchè se non fosse tale, non potrebbe divenire lui, com'egli vuole; e quanto a' naturalisti, appunto perchè se fosse un infinito uno degli elementi la generazione che si fa de' contrari, non potrebbe succedere, appunto per questo, vuol'egli dire, ntroducono una quinta cosa, che sovrastia agli elementi, e sia dessa l'infinito. Vedi il luogo della F.

(ο) La lezione della Metafisica in questo luogo varia da quella della Fisica, se non che quest'ultima non è conforme nei codici, nè però dà abbastanza autorità a mutar l'altra. In alcuni si legge: ὅτι πρότερον μέγεθος, etc., che è l'antica lezione seguita dal vecchio traduttore: *quia prius est magnitudo, in qua movetur aut alteratur aut augmentatur.* Da questa lezione l'Argiropulo, che non pare si costringesse a grande esattezza, ci cava la sua traduzione più libera: *quia prius ita dicitur magnitudo super qua sit motus et quae alteratur aut....*: donde per la maniera di quel traduttore non si può concludere che leggesse nel suo testo καὶ ἤ. La lezione Bekkeriana dà lo stesso senso della traduzione dell'Argiropulo: ma tuttochè perfettamente legittimo e certo migliore d'ogni altra, non si deve in favor suo riprovare la lezione della Metafisica. Ambedue dànno lo stesso significato con questa varietà, che nell'ultima sono indicati unitamente e conformemente i tre modi di loco, di qualità e di quantità; dove nell'altra, è attribuita l'alterazione e l'aumento alla grandezza, e il moto o esser di loco o servire al processo dell'una e dell'altro.

(π) Quel che siegue e il testo parallelo della Fisica mostrano che l'argomento induttivo, sul quale poggia la sua affermazione, non è spiegato da lui. Si contenta d'accennare donde derivi il suo ragionamento e passa ad altro. I Francesi che traducono: L'induction va confirmer ce que j'avance; non pare che abbian capito il capitolo, e credo, sarebbero impicciati a rispondere, dove sia la induzione, e come dimostri, che la mutazione accidentale non ac-

cada in tutti gli enti. Veggo che S. Tommaso l'intende come i Francesi.

(ρ) Aristotele vuol dire, che non giova opporgli che il non ente si generi per accidente: sia pure: non è la quistione di ora: nè importa: quel che si genera, o per accidente o per sè, in quanto si genera, in quanto vo' dire si riguarda al solo e semplice concetto della generazione, sempre [parola illeggibile] deve che non sia: altrimenti non si genererebbe. S. Tommaso, al parer mio, non ha colto il senso di queste parole nè nella Fisica nè nella Metafisica. La mia interpretazione veggo essere tutt'una con quella che Simplicio riferisce come d'Aspasio.

(σ) In queste parolette di poco rilievo si scontrano due difficoltà: l'una che nella Fisica è detto bianco, invece di sdentato, e bianco scrive ancora un codice della metafisica: l'altra che non si vede a che proposito siano messe. Se si leggesse bianco, che non è privativo di certo, dovrebbe voler dire, che tutti i due contrarii e il privativo ancor solo possono essere designati affermativamente: e porterebbe per i primi *bianco e nero* come esempio, per il secondo, *nudo*. Se si dice *sdentato*, allora tutti e tre gli esempi si riferiscono al solo primitivo, del quale solo, e invero di lui solo importa, s'osserverebbe che l'ennuncia talora affermativamente. E questa osservazione s'aggiungerebbe qui, senza un legame stretto con quel che precede, come un soprappiù buono a sapere. Ma perchè dir prima che si ritenga la privazione come un contrario: ἡ στέρησις κεῖσθω ἐναντίον? La risposta riesce più facile nel testo della Metafisica, che nell'altro. In quello è come il fine della osservazione sulla forma affermativa del privativo. Sarebbe fatta affine che questa forma non facesse vacillare nella designazione del contrario: il privativo è sempre l'uno, qualunque sia il modo con cui è appellato. La frase greca, tuttochè non la più usuale, in simil caso, non fa intoppo grave: presenta, anzi, lo sviluppo naturale del concetto, nel modo più semplice.

(τ) Qui la lezione della Fisica divaria, come si vede, essenzialmente da quella della Metafisica. In quella si dice, che tra i relativi se l'un termine si muta, può essere che non si muti l'altro: in questa che tra gli stessi relativi, se l'un termine non si muta, può essere che non si muta neppur l'altro.

Ora a me pare che ne risulti lo stesso senso, o meglio che ne siano due obbiezioni contro alla possibilità del movimento nei relativi, che son pigliate da due diverse faccie o stadii del movimento stesso e riescono al medesimo. Quando il movimento è compito, fatto, bisogna che non si sia mutato l'estremo solo del quale ha cominciato e che non è più, ma l'altro ancora al quale è giunto

e che è dove prima non era: ora tra i relativi si dà il caso che l'un termine si muti e l'altro non si muti e pure la relazione si cambii: adunque tra i relativi non ha luogo movimento: che è l'obbiezione della Fisica. Invece quando il movimento è in *fieri*, nel farsi, allora è un degli estremi che muta e l'altro non muta o se l'uno non muta, muta l'altro : se mutassero in vero tutti e due a un tempo, il movimento non si compirebbe mai, non avrebbe fine e però non comincerebbe: ora tra i relativi si dà il caso, che non muti nè l'un termine nè l'altro e pure la lor relazione si cambii o che mutino l'uno o l'altro e pure la lor relazione non si cambii; adunque tra i relativi non ha bisogno movimento: possono sibbene muoversi le cose che sono i fondamenti reali dei termini relativi, nel qual modo il movimento spetta loro per accidente, stante che quelle cose propriamente e veramente si muovono in qualità, quantità o loco. Però io credo che così il testo della Metafisica come l'altro della Fisica si posson tenere, nè sia necessario di escluder l'uno o l'altro, come fa il Bessarione, che esclude il primo. Ma che si debba, come S. Tommaso, interpretare che nella Fisica si parli veramente dei termini delle relazioni, e nella Metafisica invece si dica che i relativi stieno nella condizione di due cose delle quali una si muta ove si muti un'altra, e a cui non spetti però il movimento per sè, ma per accidente: in fatti non diventa una cosa da simile dissimile ad un'altra o da eguale diseguale, se non accade in lei una mutazione di quantità o di qualità. Che questo concetto sia espresso per due negative è strano: e poi l'assoluta conformità nella struttura delle frasi di due testi esige, che quando la negativa che è di più nella Metafisica impedisce a dirittura un'interpretazione sulla stessa norma e dietro lo stesso indirizzo di quella della Fisica, anzi che pigliare altra via, si riduce l'un testo all'altro.

(υ) Vedi Simplicio e S. Tommaso a q. l.. Per capire bisogna aver bene dinanzi alla mente, che il movimento è mutazione da altro ad altro, di guisa che se si ha movimento, si ha due mutazioni da altro ad altro, l'uno principio l'altro termine: però quattro estremi: di guisa che ciascun movimento è una mutazione infinita, che si duplica sempre e si riproduce da sè. Per esempio la mutazione da bianco a nero sia movimento di movimento: in questo caso nel bianco si ha due estremi, tra i quali si fa il movimento che genera e nel nero due altri tra i quali si fa il movimento ch'è generato. Si ha dunque tre mutazioni dal primo estremo al secondo, dal secondo al terzo, dal terzo al quarto. Se non che ciascun di questi estremi o è movimento ancor'egli o è riposo. Se riposo, la mutazione finisce e non può compiersi quando l'estremo in cui riposasse non fosse l'ultimo: se fosse l'ultimo, il movimento non avrebbe più generato un movimento che è contro l'ipotesi. Se poi è movimento, allora ciascun estremo si duplica e si partisce in due altri,

tra i quali non si può compire il movimento, perchè appena cominciato, l'estremo più prossimo, al quale è giunto, si raddoppia sempre: di guisa che da una mutazione si può riescire a qualunque altra. D'altra parte, essendo il movimento tra contrarii, bisogna che la mutazione alla quale si riesce consista sempre in un termine contrario di quello dal quale si parte. Per esempio se il bianco che si fa nero, è movimento di movimento deve consistere egli stesso in una mutazione da bianco a nero, e questa in un altra di bianco a nero, senza che si giunga mai a quel movimento che avrebbe dovuto essere generato.

(φ) Ritengo l'interpretazione di Aspasio recata da Simplicio e che è la sola conforme al testo di Bekker.

(χ) Il γὰρ debb'essere riferito a tutto il concetto, come risulta dal senso e dagli scolii greci e dai commentarii Latini. Indica il motivo e il fondamento nell'obbiezione.

(ψ) Segno qui la punteggiatura della Fisica.

(ω) Qui la lezione della Fisica dev'essere emendata, tuttochè sia accettata così nella traduzione antica e in quella d'Argiropulo. Simplicio, il quale ragiona delle varie lezioni di questo luogo, non reca punto quella accettata dal Bekker. Nella Metafisica, il senso è abbastanza chiaro ed ho recata l'interpretazione di Alessandro.

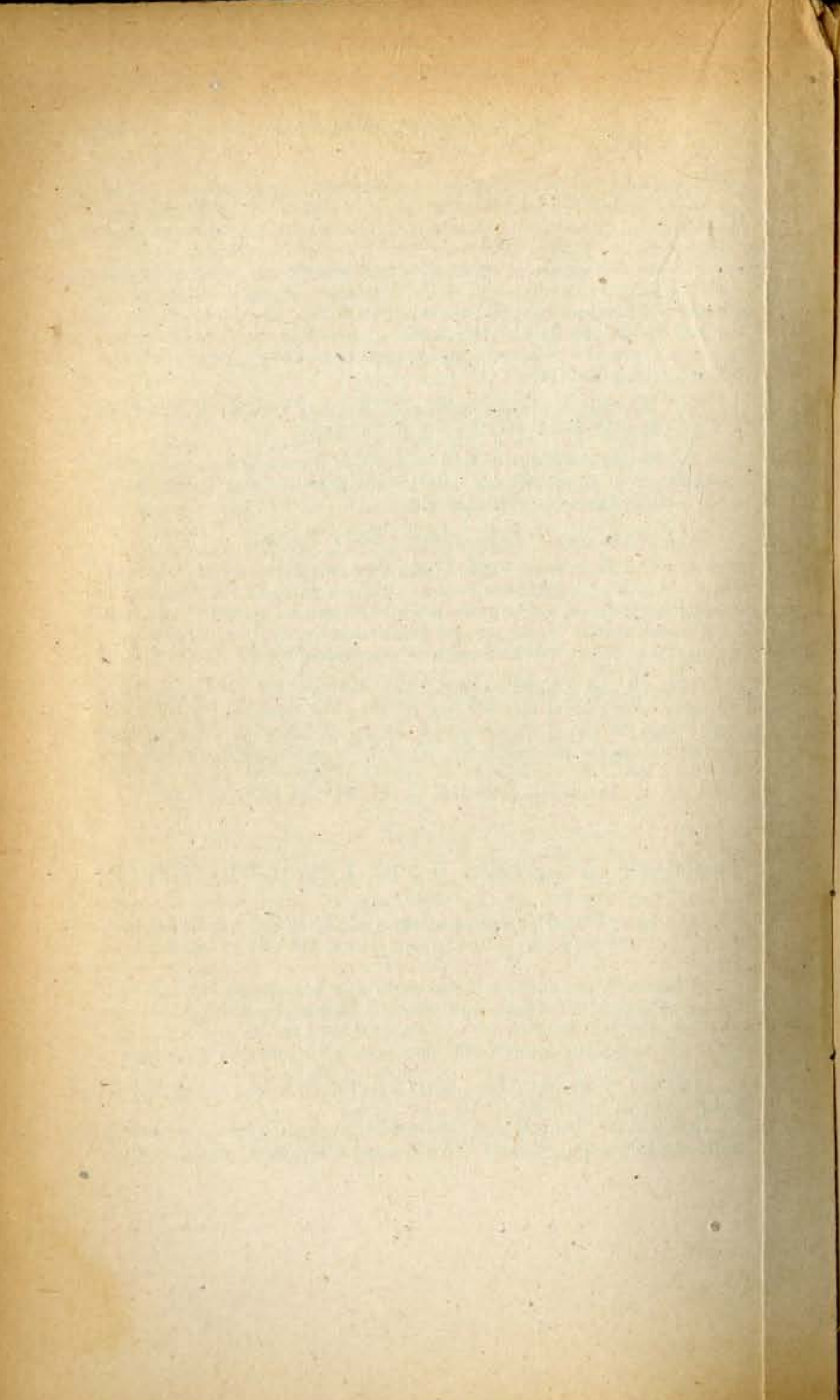
(αα) *Ce que j'appelle repos, ne se dit que des êtres immobiles.* Bisogna essere assai storditi per tradur così: appunto la frase che segue mostra che il riposo non si debba nè possa dire così: stante che la quiete sia un contrario del moto e però non possa spettare se non a enti i quali abbiano da natura il muoversi come sono sol certi tra gli immobili, cioè dire gli ultimi che ha noverati.

PROPOSTE DI DIVERSA O PIU' CHIARA TRADUZIONE

(A) ὅμως δ'ἀπορίαν ἔχει, κἂν εἶναί τις αὐτὰ θῇ, διὰ τί ποτ' οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὧν ἔστιν εἴδη.

Diversa traduzione: « E anche se uno sostenesse che esse esistono, rimarrebbe tuttavia la difficoltà di sapere perchè mai, come ci sono enti matematici per alcune cose, non ce ne sono così per altre per le quali pure si vuole che esistano le specie » (Carlini).

(B) τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχειν καὶ τῆς εἰρημένης μεταβολῆς γιγνομένης ἴσως ἀναγκαῖόν ἐστιν.

Più chiara traduzione: Dovrebbe necessariamente accadere nello stesso modo, se siamo in continua mutazione, come dicono.

LIBRO DUODECIMO

SOMMARIO

I. — Cercare i principii del reale è porsi il problema dell'essenza. — Generi di essenze e loro distinzioni. Fisica e filosofia prima. — La mutazione si ha da un contrario all'altro; è dunque necessario un sostrato.

II. — Necessità della materia. — Le quattro specie di mutamento. — La generazione come passaggio dalla potenza all'atto. — La materia com'è considerata da altri. I tre principii della mutazione delle essenze sensibili: materia, forma e privazione.

III. — Materia e forma, come principii, non si generano. — Ciò che si genera per natura o per arte, a caso o da sè: differenze. — Tre aspetti dell'essenza. Se la forma possa avere un'esistenza sua oltre quella del composto. Come la causa motrice preceda l'essenza e se occorra ammettere l'esistenza delle idee.

V. — Non ci sono elementi che sono gli stessi per tutte le cose. — Solo per analogia lo sono la materia, la forma e la privazione. — Quattro sono i principii ove la causa motrice si consideri esterna a ciò che è prodotto; tre se s'identifica con la formale.

V. — La causa sostanziale è causa anche dell'esistenza degli accidenti. — Anche la potenza e l'atto sono principii comuni. — I principii possono essere universali o particolari.

VI. — Il movimento è eterno come il tempo; necessità di un'essenza eterna immobile. Che è pura forma. — L'atto è prima della potenza: esame di dottrine precedenti.

VII. — Il motore immobile è il primo Intelligibile e il Bene Sommo; è al di là del movimento. — E' Beatitudine perfetta. — Errore dei Pitagorei e di Speusippo. — È senza grandezza e non patisce mutamento.

VIII. — Le Intelligenze motrici: questioni intorno ad esse. — La filosofia deve ricorrere all'astronomia. — Dottrina di Eudosso e di Calippo sul numero delle sfere celesti e proposta di emendamento. — Unico il cielo, unico il Motore Primo immoto. — La tradizione mitologica.

IX. — Dubbii intorno al Pensiero divino: il suo oggetto è l'atto stesso che lo pensa. — Intelligenza divina e intelligenza umana: difficoltà e risposta.

X. — Dio fine ultimo dell'ordine universale. — Esame di dottrine antecedenti e loro errori. L'universo ha un Principio primo come sua causa motrice e finale.

Capitolo I.

INTORNO AL PROBLEMA DELL'ESSENZA

Intorno all'essenza si medita: sendochè dell'essenza si cercano i principii e le cause. E in vero, o che l'universo sia qualcosa a guisa d'un tutto e la essenza n'è la prima parte: o che lo sia in una serie, e ancora cos'è prima è l'essenza, poi la qualità, poi la quantità (1). Anzi non sono neppure

---

(1) Chi studia la frase greca trova doversi costruire così: εἰ τὸ πᾶν ἐστὶ τι ὡς ὅλον, ἡ ο. π. μ. καὶ εἰ ἐστὶ τι. Altrimenti τῷ ἐφεξῆς non si può grammaticalmente comprendere. Dalla traduzione del Bessarione non si può ritrarre nulla. La Scolastica traduce, come suole, a parola, nè però giova. Cousin e Zévort traducono, come se fosse scritto ὡς ἐφεξῆς τι: la parola *serie* adoperata dal primo, vale meglio di *succession*, adoperata dal secondo.

L'interpretazione varia: e la differenza principale sta in questo, che alcuni pigliano i due casi per due ipotesi, tra i quali Aristotele non risolve, altri gli pigliano per due condizioni o posizioni effettive degli enti. Per i primi vedi Temistio: p. 798 a. e Th. Aq. a. I. c. e Aless. Afrodisio p. 798. a. 6.; e per i secondi. Averroe p. 290. b. seg. Noi accostiamo ai primi: e dalla traduzione italiana non si potrebbe trarre altro che la prima interpretazione. Averroe infatti spiega πᾶν per *totum* e ὅλον per *universum* e interpreta *universum* per *genus*; di più legge non πρῶτον μερός, ma πρῶτουμέρος, *pars primi*, che interpreta *species*. Crede di seguire l'Afrodisiense; il che non è. Lo Scoliaste greco pone i due casi così: l'essenza è la prima parte, sia che s'immagini tutt'uno coll'altra categoria, sia che le categorie si pensino l'una dietro dell'altra: e l'arabo invece così: l'essenza è la prima parte, sia che si parli di enti appartenenti allo stesso genere, e comunicanti in checchessia di comune; sia che si parli di enti appartenenti a diversi generi, e non aventi nulla

assolutamente enti (1) queste altre cose, ma qualità e movimenti di essa appunto come il non-bianco e il non-diritto. Diciamo in fatti anco di questi, che sieno: esempligrazia: è il non-bianco (2). Oltre a ciò [tranne la sostanza], nissun'altra cosa è separabile (3).

---

di comune. Le parole di Alessandro sono la migliore interpretazione del testo, e Averroe le frattende del tutto.

(1) Ritengo la lez. Bekk., che è quella di S. Tommaso e di Bessarione e di Alessandro Afr., e congiunge ἁπλῶς ad ὄντα, e non come fanno i Fr., i quali leggono a un modo e traducono a un altro. Non par che vedano la differenza, che del resto è quasi tutta grammaticale. In nota B. ha la lez. ὡς ἁ. εἰ.

(2) Bisogna capire che l'ἤ si riappicca al primo membro della frase: οὐδ' ὄντα, etc., e che l'argomento è *a fortiori*. Il bianco e il dritto sono qualità e diciamo che siano per ragion del subbietto e dell'essenza: il non-bianco e il non-diritto sono privazioni, e diciamo he siano per ragione della qualità, al cui difetto si riferiscono. Or se alle privazioni attribuiamo l'essere, quanto più alle qualità? e poichè quelle non sono ente realmente, per questo solo, che si attribuisce loro l'essere, neppure queste saranno assolutamente enti, perchè si dice che sono. *Nec est mirum*, dice S. Tommaso, che è d'accordo coll'Afrodisiense, si accidentia dicuntur entia, cum non sint simpliciter entia, quia etiam privationes, et negationes dicuntur quodammodo, entia, sicut non album et non rectum. Dicimus enim quod non album est non quia non album esse habeat, sed quia subiectum aliquod est albedine privatum. Hoc igitur commune est inter accidentia et privationes, quia de utrisque dicitur ens ratione subiecti, sed in hoc differunt quia subiectum secundum accidentia habet esse aliquale: secundum vero privationes non habet esse aliquale, sed est deficiens ab esse. 159 B. 2 d. Nè Cousin nè Zévort hanno ben capito il luogo. Il primo, traduce: ce ne sont que des qualités et des *mouvements* de la même façon que le non blanc et le *non droit*. Sproposito: il non-bianco non è qualità: sbaglia la sintassi dell'ἤ. L'altro volgarizza: les objets qui ne sont pas des êtres, mais des qualités et des mouvements: ils n'existent qu'en même titre que le non-blanc et le non-droit, aux quels dans le langage nous attribuons l'existence. Sproposito: il senso dell'ἤ, ben costruito, è esagerato e sforzato, e la forza dell'argomento si perde.

(3) Questa frase rende due ragioni. L'essenza è prima, perchè sola è separabile e può stare da sè, ed è prima perchè nissuna delle

Di ciò fanno testimonianza gli antichi col fatto che dell'essenza appunto cercavano principii ed elementi e cause. I contemporanei pongono piuttosto gli universali per essenza: chè sono universali quei generi, a' quali, più che ad altri, per la lor maniera logica d'investigare, attribuiscono di essere principii ed essenze: dove invece gli antichi danno per essenza i particolari, il fuoco, per mo' d'esempio, e la terra, e non già il corpo in genere (1).

Le essenze poi sono tre: l'una sensibile, e questa o eterna o corruttibile. La corruttibile l'acconsentono tutti, come a dire le piante e gli animali: dell'altra, eterna, è necessario trovare gli elementi, se sieno uno o molti (2).

---

altre categorie si può separare da lei e farne senza. Zévort traducendo, precisa la prima ragione, e Cousin la seconda. Bisogna dalla traduzione poter ricacciare le due cagioni, che i commentatori cavan dal testo.

(1) Pare che i contemporanei sieno i Platonici, e gli antichi Eraclito, Parmenide, Talete e gli altri. Pure A. A. nega che accenni a Platone, e ne dà per ragione, che Platone non pensava che l'essenze fossero universali e crede che accenni ad altri. Comechessia, è certo che Aristotele attribuisce in parecchi luoghi quell'opinione a Platone, e però qui deva accennare a lui come agli altri.

(2) Traduco la lez. Bekkeriana, che è quella di Bessarione e dell'antica trad. di S. Tommaso. Questo non ammette altra interpretazione, nè i Francesi ne dànno altra. Pure noto che Alessandro Afrodisio, Temistio ed Averroe, che discute le due lezioni, leggevano altrimenti: mancava nei loro testi: ἡ δ' ἀΐδιος di guisa che ἧς si riferiva a tutta la essenza sensibile, e questa o eterna o corruttibile. L'ammetton tutti, ed è necessario cercarne gli elementi, se sieno uno o molti. Quanto alla ragion grammaticale del testo, nessun dei due si può preferire: se nella volgata ἡ δ' ἀΐδιος incommoda, nel testo degli Scoliasti ed arabo non si sa che fare dell'οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα.

L'altra essenza è quella immobile, e questa alcuni dicono che sia separabile, certi dividendola in due, certi raunando in un genere le specie e l'entità matematiche, certi accettando solo tra queste l'entità matematiche (1). E quelle due appar-

1069. A.

tengono alla scienza naturale (per il movimento che implicano), questa ultima ad un'altra scienza, stantechè non ci sia un principio comune per tutte (2).

La essenza sensibile, poi, è trasmutabile (3). E se la mutazione è dagli opposti e dagl'intermedii, e tra gli opposti, non da tutti (chè la voce ancora è non bianco) (4), ma dal contrario, è necessario che sottostia qualcosa che si trasmuti appunto nel contrario: chè non si trasmutano certo i contrarii stessi.

---

(1) I primi che bipartiscono sono Platone e i Platonici: quegli che unizzano, sono i Pitagorici e gli altri che ammettono solo l'entità matematiche, sono altri Pitagorici. A. A. 799. a. Cousin sostiene che i secondi sieno Speusippo e Senocrate.

(2) Vedi per il senso all' εἰ Temistio ed Aless. 799. a.

(3) Ales. Afr. si serve di questo luogo a commentare l'altro citato alla n. 6 e dice che appunto qui Aristotele cominci a cercare gli elementi di tutta la essenza sensibile. Ed anche S. Tommaso che tiene la volgata, dice: Inquirit principia substantiae sensibilis.

(4) Vuol dire che la voce si oppone al bianco, ma non per questo dalla voce si genera il bianco. Però non qualunque opposto, ma solo il contrapposto genera il contrapposto. Cousin e Zévort pongono nella traduzione questa dichiarazione che io pongo in nota.

Capitolo II.

DELLA MATERIA, DELLE FORME DI MUTAMENTO E DEI PRINCIPI

Oltre a che qualcosa ci ha che perdura, e il contrario, invece, non perdura: ci ha dunque checchessia di terzo oltre a' contrarii, la materia. Or se le mutazioni son quattro: di essenza, di qualità, di quantità, e di loco, e se la generazione semplice e la corruzione è la trasmutazione di essenza, l'accrescimento e la diminuzione è quella di quantità (1), e il moto di traslazione (2) è quello di loco, le trasmutazioni dovranno essere ciascuna nel

---

(1) πάθος. È evidente che κατὰ τὸ πάθος è il medesimo di κατὰ τὸ ποιὸν più su. Però ritengo la stessa parola come fanno i Francesi. Non avremmo una parola corrispondente a πάθος in questo significato, e oltre a ciò riesce più chiaro a non cambiare espressioni.

(2) φορὰ. I Francesi traducono *mouvement*: i latini (B. e sc.) *latio*, o (Ar.) *traslatio*. Noi in italiano, per non dir movimento, che è troppo generale, bisogna che congiungiamo le due parole: moto di traslazione, che è quel particolare moto che indica φορὰ. Tutte le altre μεταβολαί, fuori di quelle d'essenza, sono κινήσεις, ma non φοραί. Vedi φυς. V. 1. e Al. 799. a. 44. sg.

contrapposto proprio (1). Or è necessario che la materia in potenza ad amendue i contrapposti sia quella che si trasmuti: e poichè l'ente è doppio, tutto si trasmuta dall'essere in potenza all'essere in atto, come dire dal bianco in potenza al bianco in atto. E il medesimo è dell'accrescimento e della diminuzione. Di guisa che il generarsi dal non-ente non ha luogo solo per accidente; anzi si genera sibbene dall'ente ogni cosa, ma da un ente potenziale, che è un non-ente in atto. E codesto è l'uno di Anassagora (ed è meglio, che il suo tutt'insieme)

---

(1) I Francesi, massime il Zévort, punteggiano e spezzano così male tutto questo argomento, che mi par difficile di capirne la forza dalla loro traduzione. Or non vi è da mutar nulla, perchè anche lasciandolo intatto, non riesce, pare a me, inespugnabile. Eccolo nell'interpretazione di A. A. Sendosi dimostrato nel quinto dell'Auscultazione Naturale (c. 1.) che il movimento ha luogo nelle tre categorie di qualità, di quantità, e di loco, e che la trasmutazione ha luogo in queste e nell'essenza e che la generazione semplice e la corruzione è la trasmutazione nell'essenza, l'accrescimento e la diminuzione è quella nella quantità, il moto di traslazione è quella di loco, e la alterazione è quella di qualità, come di calore, di bianchezza, sendo, voglio dire, queste cose così, risulta, che ogni trasmutazione sarà nei contrarii propri di ciascheduna, la trasmutazione, ciò è dire, di quantità nei contrarii di quantità (che sono il grande e piccolo, il perfetto ed imperfetto) la trasmutazione di essenza nei contrarii di essenza (che sono la specie e la privazione): e il simile delle altre. Questa conclusione è probabile, è conveniente: ma non è necessaria. Poichè ci ha una coppia di contrarii per ciascuna specie di mutazione, è ragionevole che il trasmutarsi si faccia tra i due contrapposti; e si vede che è nel fatto così. Ma poichè siamo ad una deduzione logica, bisognerebbe dire una ragione, per la quale riescirebbe impossibile, che da un contrapposto venisse fuori altro, che il contrapposto suo proprio. Che il bianco diventi nero, e il grosso diventi piccolo è evidente; ma perchè non si abbia scambio di generi, e tra quali generi non ci possa essere, e perchè non ci possa essere, non è detto; e perchè la deduzione fosse rigorosa e necessaria, bisognava che si dicesse.

(1) e il miscuglio di Empedocle (2), e di Anassimandro (3). E come dice Democrito, ogni cosa era insieme potenzialmente, ma in atto no (4). Di guisa che a questo modo costoro avrebbero intravista la materia.

Tutte le cose, invero che si trasmutano hanno materia, ma diversa e tra le eterne l'hanno, quelle, che (5) non essendo generate, soggiacciono al

---

(1) Il Cousin crede, che Aristotele vuol preferire la formula «l'uno di Anassagora» a quella propria di questo filosofo. Non è sola la formola che preferisca, ma il senso che le si può dare nel suo proprio sistema. Vedi più giù alla fine del capitolo. Del resto la traduzione non rende l'interpretazione neppure: *cette unité*, bien meilleure que sa confusion. Lo Zévort invece volgarizza la nota del Cousin, in luogo del testo d'Aristotele: c'est l'unité d'Anassagore, car se terme exprime mieux sa pensée que les mots: tout était ensemble.

(2) Il μίγμα d'Empedocle è la massa primitiva in riposo, nella quale gli elementi sono confusi, cioè dire lo σφαῖρος. Vedi A. A. a q. 1.

(3) Vedi Met. 1. 6. e Phys. 1, 4. Bess. p. 187.

(4) Stando alla forma di questa frase, parrebbe che Democrito sia il primo autore della formola di distinzione tra τὸ δυνάμει e τὸ ἐνεργείᾳ. Se fosse così, avrebbe trovata egli la fomula propria del Peripatetismo, ed Aristotele avrebbe dovuto dirlo più esplicitamente. Ma men che è possibile che in Democrito vi sia stata solo la sostanza di questo pensiero e non l'espressione stessa. In genere non parrebbe strano, che Aristotele per rassomiglianza delle dottrine di questi filosofi colle sue proprie, abbia dato all'esposizione dei loro sistemi una forma che paja di ravvicinarli al suo. Per mo' d'esempio, τὸ 'Αναξαγόρου ἕν non è di certo la formola di Anassagora.

(5) Qui solo il Cousin, senza dar ragione alcuna, preferisce una lezione forse portata in nota dal Bekk., e certo non tradotta nè accettata, ch'io sappia, da nessuno altro. Toglie la negativa. Ne risulta una contradizione con quel che segue immediatamente. I due altri traducono pessimamente tutto questo paragrafo. *Corpora coelestia, quae sunt sempiterna et ingenerabilia, sed mobilia secundum locum, habent quidem materiam, sed non quae est subiectum*

moto di traslazione: con questo che non l'hanno generata, ma solo traslocabile.

Potrebbe uno dubitare (1) da qual non-ente proceda la generazione: stante che il non-ente sia triplice (2). Da checchesia in potenza, se nulla ci è: pure non ogni cosa da ogni cosa, ma altra da altra. Però a dire che ogni cosa fosse insieme confusa, non sa di nulla: stante che differiscono per la materia: senza questo, in fatti, perchè ne sarebbero venute fuori infinite e non una? Chè la mente è una, di guisa che se anche la materia è una, sarebbesi generato in atto quello a che la materia era in potenza (3).

Son dunque tre le cause e tre i principii: due la contropposizione, della quale un membro è la

---

generationis, autquae sit in potentia ad formam et privationem, sed quae est in potentia ad terminos motus localis, qui sunt unde incipit motus et quo motus intendit. S. Thom. Aq. 154. r. b.

(1) Al. Afr. a quest. 1.: le cose dette in questo libro son messe innanzi in un gran disordine e miscuglio e senza ordine e seguela: e questo per nissun altro fine che per quell'oscurità di cui si è fatto studio sin da principio.

(2) Le tre maniere del non-ente sono, il falso, il nulla, e l'ente potenziale. A. Afr., Averroe, seguito da Tommaso d'Aquino, interpretano altrimenti.

(3) La frase è tronca nel testo: A. A. la compie così: εἰ δή τί εστι δυνάμει ἐκ τούτου ἄν γένεσις εἴη. Io ho aggiunto meno, per lasciare la maggior brevità possibile alla frase. Il *se* in italiano, come l'εἰ in greco non nota qui dubbio, ma solo un'affermazione, che vuol pigliare per concesso, ciò che non vuol ripetere per dimostrato.

nozione e la specie, l'altra la privazione: la terza causa è la materia (1).

---

(1) Questo luogo ha grande importanza. La moltitudine delle cose ha bisogno per essere spiegata che gli spiriti agenti sieno parecchi, o la materia sulla qual operano, sia moltiplice essa stessa. Anassagora poneva uno lo spirito ed una materia: quindi non aveva modo di spiegare perchè le cose generate fossero molte e non una sola. Aristotele sostiene qui, che le materie fossero più; ma come e perchè fosser più, non lo dice. Nè lo può dire. La deduzione logica, sulla quale solo appoggia l'ipotesi della materia, non gliene può dare più che una, indeterminata ed universale. Qui dunque i commentatori hanno a colmare una lacuna: e ciascuno lo fa a suo modo.

Capitolo III.

MATERIA E FORMA; NATURA ED ARTE; SOSTANZA COMPOSTA E SUO PRINCIPIO MOTORE

Siegue, che si mostri come nè la materia nè la forma non si generano, vo' dire, le ultime. Ogni mutamento è di qualcosa, e per opera di qualcosa e a fine di qualcosa. Ciò per cui opera si fa, è il primo movente: ciò che si muta è la materia: e ciò a fine di cui si muta è la specie. S'andrà dunque all'infinito, se non si genera solo il rame rotondo, ma la rotondità ancora ed il rame: è però necessario di fermarsi (1). Inoltre si dee mostrare, che ciascuna essenza si genera dalla univoca, così quelle che sono essenze naturali come le altre (2). Stanteche se ne generano o per arte o per natura

1070. A.

(1) Come ciascuna generazione dimanda tre condizioni, non si potrà mai finire, se di ciascuna cosa si vuole che sia generata per essere generata; dee esserci una causa, una materia, ed un fine: e se la causa sua stessa, la sua materia ed il suo fine son generati, ci abbisognerà per ciascuno dei tre altri tre termini, un'altra causa, un'altra materia ed un altro fine, e così di seguito.

(2) Fra le due interpretazioni proposte da A. A. preferisco la seconda.

o per fortuna o per caso; e l'arte è un principio estrinseco, la natura un principio intrinseco: l'uomo, in fatti, genera l'uomo. Le altre cause sono privazioni di queste (1).

Le essenze poi sono tre: la materia, che è un ente singolo determinato solo all'immaginativa (chè tutto ciò che è per contatto e non per connaturamento, è solo materia e soggetto (2)); la na-

---

(1) Nelle due ultime cause non si avvera il principio, perchè sono difettive. S. Tommaso trovava difficoltà anche rispetto alle due altre cause. In quibusdam autem hoc non videtur: non etenim generantur ex sibi similibus in ispecie. Sicut calidum in corporibus generatur a Sole non calido. E risolveva così: Sicut non sit similitudo secundum speciem, oportet tamen esse aliquam similitudinem, sed tamen imperfectam quia materia inferiorum non potest pertingere ad perfectam similitudinem superioris agentis. I Greci e gli Arabi discutevano anco molto sul principio stesso, per mostrare come ci si dovessero riportare parecchie generazioni naturali, che non parevano uniformarvisi. Chi vuole, veda Averroe a q. 1.

(2) Ecco lo scolio d'Alessandro, che spiega il testo e giustifica l'interpretazione. Materia di Socrate sono le carni, i nervi, le ossa, le mani, i piedi, il capo e gli altri membri: or se gli pensiamo ammucchiati insieme a caso, e non connaturati o uniti gli uni agli altri, ma che si tocchino solamente come dei grani di frumento in un mucchio, di guisa che, per mo' di dire, le mani e il fegato, e l'epa giacciano sul suolo, e sopress'essi stiano il capo e il ventre, e poi su ancora i piedi e gl'intestini, se vo' dire pensiamo tutta questa materia di Socrate a questo modo e così collocata, allora non riesce un'entità determinata, se non per via d'immaginarla, un'entità determinata, cioè dire, quel Socrate o in genere quell'animale che quella materia scomposta potrebbe costituire, se pigliasse ordine ed unione e connaturamento per opera della natura. Le mani adunque, e i piedi e il capo e gli altri membri, messi in disordine e a caso sono il Socrate solo in immagine, cioè dire, secondo l'immaginativa: immaginiamo in fatti, che se la natura si trovasse in forza da allogare ed unire quella materia giacente, ne nascerebbe, se ne genererebbe Socrate. E qui mi par molto probabile una mutazione nel testo che è proposta dallo stesso Scoliaste. Quelle parole che finiscono il paragrafo che siegue, vorrebbe allogarle qui, dietro a *materia* e *soggetto*. Certo non è vero, che lì non abbian nessun

tura è un ente singolo, che ha ragion di fine, e di stato (1) e di più terza essenza è quella che risulta da queste due, la individuata, come Callia o Socrate.

Di certe cose non si ha entità determinata altra dall'essenza composta; della casa, esempligrazia, non ci ha una specie, fuori almeno, dell'arte di fabbricarla. Nè in questa maniera di specie ha luogo generazione o corruzione, ma è un'altra la guisa, in cui sono o non sono la casa senza materia, e la sanità, e tutto ciò che dipende dall'ente (2). Quando pure, entità determinate altre dall'essenza composta ci potrebbero essere degli oggetti naturali. Per il che non disse male Platone, che ci è specie di tutte e sole quelle cose che sono naturali, se pure di queste ci ha specie diversa da loro stesse, dal fuoco, vo' dire, dalla carne, dal capo;

---

senso come lo Scoliaste greco sostiene, ma certo ancora che qui ne avrebbero uno più piano e più comodo.

Ecco il testo e la traduzione che ne risulterebbero: ὅσα γάρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον. οἷον πῦρ, σάρξ, κεφαλή. ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί καὶ τῆς μάλιστ' οὐσίας ἡ τελευταία: che tutte queste cose che si toccano senz'essere connaturate, sono materia e soggetto, il fuoco, per mo' d'esempio, la carne, il capo: chè sono tutte materie e l'ultima l'è dell'essenza principalissima.

(1) ἕξις.

(2) Quando infatti immaginiamo la specie della casa, cotesta specie non è per via di generazione: stante che essa è venuta a essere senza che nulla si fosse alterato, estemporaneamente e in un momento: l'immagine se n'è fatta in un attimo. Quando poi non l'immaginiamo più, ecco che già non è: appunto perchè il non immaginare si fa anco in un attimo. Al. A. a q. 1.

chè son tutte materia, anzi l'ultima materia dell'essenza principalissima (1).

Le cause motrici hanno ragione di anteriormente sussistenti e generate; le specifiche di contemporanee (2). La sanità infatti è nel tempo mede-

(1) Il Cousin traduce « Car tout cela est matière et le dernier degré d'individualisation de la matière est le plus haut degré de l'existence ». E aggiunge in nota, che la frase è buja, e che non è contento della propria interpretazione. Certo fa bene, perchè non è possibile a concordarla col testo, che non è chiaro, ma non è disperato. Ho detto che le ultime sarebbero meglio collocate più su: ma o qui o lì, restano a interpretare. Le prime parole del periodo, dove dice di Platone, che non abbia fatto male a porre la specie, possono essere interpretate in due modi: *non disse male Platone, che specie sieno tutte e sole le naturali*, e l'altro preferito nel testo. Son due formule, come nota Averroe, della medesima questione, 1) « Se le forme naturali sensibili sieno forme astratte ». 2) « Se le forme naturali sensibili abbiano forme astratte ». Per rendere più agevole quel che siegue, è meglio scegliere la seconda, tuttochè si seguirebbe più la parola del testo scegliendo la prima. Aristotele, dunque, concede che Platone, avendo pur voluto usare di queste forme, abbia fatto bene ad ammetterne solo per le cose naturali e non per le artificiali. Se non che allo stesso tempo dubita che ce ne siano più per le une che per le altre, e più giù le nega addirittura. Ci avrebbero a essere, dice qui, delle forme astratte del fuoco, della carne e del capo, che son tutte materia, e la prima, il fuoco, l'è materia d'una essenza più soda, più effettiva, la carne, e questa d'una ancora più organata, più naturata, il capo, e il capo, ch'è l'ultima, è alla sua volta materia d'un'altra essenza, assai più vera, d'un'essenza massima, risultante d'una materia e d'una forma, individuata perfettamente, Socrate o Callia? In questa vicenda, in questa genesi tutto è immediato, e dove è il luogo e il tempo all'introduzione delle forme astratte? Questa interpretazione mi par la vera, e tuttochè non sia così compita in nissuno interprete si trova raffrontandogli tutti e compiendogli l'uno coll'altro. Pare del resto accennata in poche parole di Alessandro Afr. che mi ci hanno condotto. Dello Scolio, oscurissimo, uso solo rispetto all'interpretazione della parola τελευταία, che è esposta con προσεχῆς. Vedi Averroe e Tommaso d'Aquino a q. 1. La traduzione di Bessarione e il testo di Averroe non si concordano col testo attuale.

(2) Vedi A. A. che dà l'esegesi grammaticale: il senso non mi pare abbia difficoltà.

simo che l'uomo risana, e la figura della sfera di rame è ad un tempo colla sfera di rame.

Si deve poi considerare se qualcosa rimanga anche dopo: per alcune cose, in vero, nulla il vieterebbe, come per mo' d'esempio, l'anima, non tutta, ma la parte intellettiva: chè tutta gli è forse impossibile (1).

---

(1) Il malagevole è di definire quale e quanta sia la parte intellettiva che può rimanere. Qui si dividono i commentatori: e secondo Averroe, Alessandro Afrodisio ritiene, che rimanga l'intelletto acquisito, e muojano l'intelletto in abito ed il materiale: dove invece Teofrasto, altri Peripatetici e Temistio ritengono che l'intelletto materiale, ch'è il possibile, rimanga. Quest'ultima è ancora l'opinione di Averroe, e dice d'aver dimostrato nel libro dell'anima, che l'intelletto agente è una forma nell'intelletto possibile, *et quod ipsa agit intellecta et recipit ea secundum intellectum materialem: et quod intellectus materialis non est generabilis et corruptibilis.* L'intelletto in abito, che è tutta la facoltà intellettiva in opera, si compone di due parti non periture, l'agente e la materiale: se non che è corruttibile e temporanea l'azione dell'una sull'altra. Quest'almen pare il sunto di una pagina oscurissima. S. Tommaso si espone più chiaro: e trova degna di considerazione questa opinione di Aristotele intorno all'anima intellettiva: *quod non fuerit ante corpus, ut Plato posuit, neque etiam destruitur destructo corpore, ut antiqui naturales posuerunt non distinguentes inter intellectum et sensum. Non enim excipit animam intellectivam a generalitate aliarum formarum, quantum ad hoc, quod formae non praexistunt substantiis compositis, sed solum quantum ad hoc, quod non remanent post substantias compositas. Ex quo etiam patet quod non potest hoc depravari sicut quidam depravari conantur, dicentes intellectum possibilem tantum vel agentem tantummodo esse incorruptibilem. Tum quia ponunt intellectum quem dicunt esse incorruptibilem sive sit intellectus possibilis sive agens esse quandam substantiam separatam et sic non est forma. Tum etiam, quia si sit forma, sicut remanet corpore corrupto, ita praeexistit corpori. Et quantum ad hoc non esset differentia inter ponentes intellectum separatum esse formam hominis, et ponentes species separatas esse formas rerum sensibilium. Quod Aristoteles hic excludere intendit.* Nota tre errori: 1) L'immortalità dell'anima intellettiva dimezzata. 2) La sussistenza dell'intelletto, come sostanza a sè e separata dall'anima. 3) L'anteriorità della sussistenza

Appar manifesto, che non fa punto bisogno, che per queste cose ci sieno idee: l'uomo infatti genera l'uomo, un individuo un altro. E il simile dell'arte: chè l'arte medica è la nozione stessa della sanità (1).

---

dell'anima. L'uno ha riguardo alla condizione avvenire dell'anima, l'altro alla presente, il terzo alla passata. Certo Aristotele esclude chiaramente il terzo, e assai probabilmente il secondo; quanto al primo, resta dubbio e difficile l'interpretarlo. Vedi Rosmini, *Psicol.*

(1) Vedi più su n. 1. Da qui un'altra ragione della superfluità dell'idee, ed è la sufficienza delle cause naturali sensibili, che, sendo univoche, coi loro effetti, generano il simile a sè, senza bisogno di una forma fuori di loro, che le indirizzi e le assimili. La forma poi delle cose artificiali è nella mente dell'artista e nella ragione dell'arte.

Capitolo IV.

DEI PRINCIPII

I principii e le cause, in un modo, sono diversi per i diversi esseri, in un altro, ove uno parli in universale e per analogia, sono identici per tutti (1). Potrebbe uno dubitare se i principii e gli elementi delle essenze e delle relazioni sieno diversi o identici, e medesimamente per ciascuna delle altre categorie. Se non che è assurdo, che sieno identici per tutte: risulterebbero da' medesimi ingredienti le relazioni e l'essenza. E quali sarebbero mai? Chè, di certo, non si ha nulla fuori dell'essenza e degli altri predicabili comuni a tutti: e di poi l'elemento è anteriore a ciò di cui è elemento (2). Anzi neppure l'essenza è elemento delle

1070. B.

(1) Qui ci ha una nota distratta dei traduttori francesi, nella quale equivocano sulla varietà delle lezioni del Brandis e del Bekker. Non val la pena di discuterla, stante che varietà non ci sia, se non tra i due editori moderni e i traduttori moderni: e senza un dubbio la lezione dei primi vale assai meglio di quella dei secondi. « *Per analogia* » spiega « *in universale* » A. A. a. q. 1.

(2) Son due ragioni, per le quali nega che ci sia elemento comune a tutte le categorie. L'una e la prima è, che non si ha nulla fuori di loro: or un elemento che fosse comune a tutte bisognerebbe appunto che fosse di ciascuna e di tutte. L'altra e la seconda ra-

relazioni, nè nessuna di queste lo è dell'essenza (1). Di più come può egli essere, che sieno gli stessi gli elementi di tutte le cose? quando non è possibile che un elemento qualunque sia il medesimo col composto degli elementi, che il B. o l'A. sia il medesimo, esempligrazia, col B A (2). E non si trova neppure tra gli intelligibili un elemento comune, come a dire, l'ente o l'uno: stantechè questi ineriscono ancora in qualsisia composto: di gui-

---

gione è che se ci fosse un elemento di tutte le categorie dovrebb'essere anteriore a tutte: perchè l'elemento senza dubbio è anteriore a ciò di cui è elemento: ora non si ha nulla che sia anteriore alle categorie che sono i primi: quindi non ci ha elemento comune a tutte. Questa seconda ragione servirebbe ancora a dimostrare che nissuna categoria ha elemento: sendo ciascuna un primo: ma qui come lì bisogna parlarsi per concesso che tutte le categorie sieno dei primi, irreducibili realmente e logicamente. Il Cousin traduce e credo che interpreti come me: di certo non capisco come si potrebbero i due periodi ridurre a due membri d'un solo e fare del secondo una conseguenza del primo, come fanno i due altri Francesi. Il commento di S. Tommaso gli preferisce: ma mostra al tempo stesso come il testo avrebbe a esser costituito altrimenti, anzi all'inversa, per ritrarne il senso che ne ritrae. Al. Afrodisio potrebbe giovare alle due interpretazioni: non essendo del tutto chiaro se inclini all'una o all'altra: a me par favorevole alla mia. Temistio è ancor più esplicito in favore.

(1) L'essenza non può essere elemento delle relazioni, perchè dall'essenza non si può generare la non essenza (vedi più su); e la relazione non può essere elemento dell'essenza, perchè dall'accidente non si può in nissun modo generare l'essenza. A. A.

(2) Torna il medesimo di sopra, fuori che lì, s'argomentava dal dover essere anteriore l'argomento e qui dal dover esser diverso. Socrate, infatti, che è composto di fuoco e di terra e d'altri elementi intermedii, non è il medesimo col fuoco o la terra, anzi n'è diverso. Or se gli elementi sono diversi da quella cosa di cui sono elementi, quando ci fosse un unico ed identico elemento delle dieci categorie, sarebbe diverso da tutte quante le categorie; ma non si ha nulla fuori di loro: dunque non si ha un elemento unico di tutte le cose. A. A. a q. 1.

sa che nessun composto non sarà nè essenza nè relativo: ora è necessario che sia (1). Non si ha dunque elementi identici di tutti gli esseri, o come diciamo noi, a un modo sì, a un modo no. Per mo' d'esempio, a' corpi sensibili, forse, ha ragione di specie il caldo, e per un altro verso il freddo, la privazione: e n'è materia ciò che è in potenza prima e per sè l'uno e l'altro: e sono essenze così questi principii, come le cose risultanti di loro, delle quali essi sono principii, o checchè si generi di uno dal caldo e dal freddo, la carne, per mo' d'esempio o l'osso (2). Di queste cose sensibili adunque sono identici gli elementi e i principii, di altre sono altri. Non si può però dire lo stesso di

(1) Il testo greco può avere due interpretazioni grammaticali che non fanno gran varietà di senso. Il principio adoperato all'esclusione d'un elemento reale comune è applicato qui all'esclusione d'un elemento comune meramente intelligibile, com'erano, per i Platonici e i Pitagorici, l'uno e l'ente. Ed argomenta, che, poichè, ciascun composto è uno ed ente ancor'esso, o l'uno o l'ente, elemento, smetterà di essere uno ed ente o il composto, che ne risulta, non sarà uno ed ente; il che è evidente se l'elemento bisogna che sia diverso dal suo composto.

(2) Ἕτερον γὰρ ἀνάγκη ἐκείνων εἶναι τὸ γενόμενον. Che il generato ha ad esser diverso da quegli, cioè a dire, dagli elementi che lo generano. Queste parole, che si trovano nel testo a questo punto non hanno qui nessun proposito, come nota A. Afr. ed impacciano singolarmente l'argomentazione. Egli propone di metterle più su, dove si parla dell'incapacità dell'uno e dell'ente ed essere elementi comuni. Infatti enunciano il principio sul quale gira quell'argomento, come abbiamo visto. Se non che egli era già enunciato nel testo stesso con due righi più su, ed Aristotele non che ripetere, ama spesso di non enunciare neppure il principio sul quale fonda il raziocinio. Però io mi persaudo, che questo piccolo inciso sia una glossa scritta al margine da qualche antico studioso e poi inserita, più tardi, nel testo, parecchi versi più giù del luogo al quale si riferiva.

tutti gli esseri fuori che per analogia, come se uno dicesse, che ci ha tre principii, la specie, la privazione e la materia. Se non che ciascuno di questi è diverso rispetto a ciascun genere. Nel colore, verbigrazia, è il bianco, il nero, la superficie, la luce, la tenebra, l'aere, da questi il giorno e la notte (1).

E poichè non si ha solo cause intrinseche, ma ancora estrinseche, per esempio, il movente, è chiaro, che altro è principio, altro elemento: e cause amendue. Anzi il principio si ripartisce in quei due, comechè la causa che muove o che ferma

---

(1) Qui mostra come analogicamente sono identici gli elementi degli enti e che sono tre, cioè dire, la specie, la privazione e la materia, facendo notare che gli elementi remoti e più o meno ultimi si potran dire identici, ma i prossimi son sempre diversi. La dimostrazione procede per induzione. Degli enti sensibili piglia tre principii comuni, che possono tener luogo di specie, di privazione e di materia, il caldo, il freddo, e ciò che è potenziato a divenir caldo freddo. Or se in luogo di questi principii concreti, effettivi si pigliano le designazioni logiche, che ne indicano l'ufficio, di specie, di privazione e di materia, si potrà dire d'avere tre principii così comuni a tutti gli esseri, come quei primi erano agli esseri sensibili. Se non che soffrono la stessa eccezione: i principii comunissimi saranno bensì universali a tutti gli esseri, ma si diversificheranno poi per ciascun ordine di esseri appunto come i principii comuni agli esseri sensibili, non sono più comuni, quando si cercheranno i principii di ciascun genere d'esseri sensibili. Il colore, esempligrazia, sarà per ispecie il bianco, per privazione il nero, per materia la superficie: invece la luce sarà la specie, la tenebra la privazione del giorno e della notte. Ci restano due espressioni a illustrare. La materia è quella che per sè è in potenza a diventar calda o fredda. Dico *per sè*, perchè il bianco per mo' d'esempio, può diventar freddo, ma non per sè: per sè diventa freddo il corpo ch'è sostrato del bianco. A. A. L'altra espressione è il *forse*, col quale enuncia il caldo come specie, e il freddo come privazione, per i corpi sensibili. « *Dicit forsam, quia calidum non est forma substantialis corporum sensibilium, neque frigidum est privatio, sed ambo sunt qualitates.*

sia un principio ed un'essenza. Di guisa, che, secondo l'analogia, gli elementi son tre, le cause e i principii quattro: altro in altro, e la prima causa che muove, altro ad altro. Salute, malattia, corpo: il movente è arte medica. Specie che ordina d'una special guisa i mattoni: il movente è arte di chi fabbrica case (1).

Il principio adunque si distingue così. Ma poichè nelle cose naturali, esempligrazia, l'uomo, [il movente] è l'uomo e nelle cose che muovono dal pensiero è la specie, e il suo contrario, per un rispetto le cause sono tre, per un altro quattro. Infatti, a un modo l'arte medica è la sanità, e l'arte del fabbricare è la specie della casa: e un uomo genera un uomo (2).

---

(1) Gli elementi sono principii intrinseci: le cause principii estrinseci. Principio è parola comune, che abbraccia elemento e causa. Adunque, Aristotele, dopo aver mostrato, che secondo l'analogia si ha elementi comuni a tutti gli esseri, mostra che, egualmente, si ha cause comuni a tutti gli esseri. Quegli son tre: queste son quattro. Fa le stesse dichiarazioni, e ristrizioni, che ha fatto rispetto agli elementi: però non ripete.

(2) Non par che i tre traduttori francesi capiscano questo luogo, stante che dalla loro traduzione parrebbe che Aristotele riduca le quattro cause a tre solamente rispetto alle cose artificiali. Il senso è importante assai e più largo: e ne trascrivo l'esposizione eccellente di S. Tommaso: Reducit praedicta quatuor ad tria, eo quod movens et forma reducuntur in idem specie, tam in artificialibus, quam in naturalibus. Dicit ergo, quod quia movens in naturalibus est homo, in quantum habet formam et in his quae fiunt a mente sive intellectu, movens est species concepta ab intellectu aut etiam contrarium speciei, per cuius remotionem species inducit, manifestum est, quod quodammodo tres erunt causae in quantum movens et forma sunt idem specie. Quodam vero modo erunt quatuor in quantum scilicet differunt numero. Sanitas etenim aliqualiter est ipsa ars medicinalis. Et forma domus quodammodo est ipsa

Di più, oltre a tutte queste, si ha come primo di tutte quel che muove tutto (1).

---

ars aedificatoria, in quantum scilicet ipsa ars est similitudo quaedam et ratio formae quae est in materia. Et similiter in rebus quae generantur, in generante invenitur similitudo formae generati. A dirla più netta, la causa specifica s'identifica colla movente in due modi: nelle cose naturali s'identifica, perchè il movente, che genera, è egli stesso la specie del mosso che è generato: stantechè ogni cosa debba generare la simile a sè, nelle cose artificiali invece, come procedono dal pensiero umano, accade al contrario, che la causa specifica ha in sè il principio del moto, o, che appunto perchè è la specie della cosa da generare, s'inizia e promuove la generazione. Lì la causa motrice ha in sè la specifica: qui la specifica ha in sè la motrice.

(1) Come si sa dall'impossibilità del processo infinito in tutte le cause si arriva ad un principio e causa unica.

CAPITOLO V.

ANCORA DEI PRINCIPII

1071. A. Poichè si ha alcuni oggetti separabili, alcuni non separabili, soli i primi sono essenza. E perchè senza essenza non ci è modificazioni e movimenti, però le essenze sono cause di ogni cosa (1). E lo saranno soprattutto l'anima forse e il corpo, o la mente, il desiderio ed il corpo (2). Sotto un altro rispetto eziandio sono analogicamente identici i principii. Sotto quello, vo' dire, d'atto e di potenza: se non che anche questi sono altri per altre cose ed altrimenti. Stantechè in alcune cose il medesimo talora è in atto, talora in potenza, il vino, per esempio, la carne, l'uomo (3). Se non che queste cause rica-

---

(1) Mostra come in varii rispetti si possono assegnare varii principii identici di tutti gli esseri.

(2) «Novera quattro essenze prime, che sono le più prossime cause degli enti animati; l'anima, il corpo, il desiderio, la mente. L'anima e il corpo sono essenze delle piante: l'anima, il corpo, e il desiderio lo sono degli animali bruti: e tutte e quattro lo sono dell'uomo». A. Afr.

(3) Il vino in atto è in potenza aceto: dell'aceto in atto è in potenza vino. Così degli altri due esempii. A. Afr. Con quest'esempio mostra, come la distinzione d'atto e potenza sia meramente relativa in tutte le cose contingenti, generabili e corruttibili. Son due rispetti che s'avvicendano sempre, l'atto diventando potenza ri-

dono nelle dette prima: chè così la specie, quando sia divisibile, e il composto dei due, la [sua] privazione è la tenebra, per esempio, o l'infermo; sono in atto, dove che la materia è in potenza, chè materia è ciò che può divenire amendue i contrarii. Ed altrimenti differiscono d'atto e potenza le cose delle quali non è identica la materia da quelle delle quali non è identica, anzi è diversa, la specie: esempligrazia, causa ed elementi dell'uomo sono il fuoco e la terra come materia, e la specie propria, e se qualcos'altro, al di fuori, come il padre, ed oltre a questo il sole e lo zodiaco, che non sono nè materia nè specie nè privazione nè conformi di specie, ma motori (1).

Oltre a ciò si deve guardare, che certi principii

---

spetto a un atto ulteriore, e la potenza pigliando ragione di atto rispetto a una potenza anteriore.

(1) Questo luogo mi riesce assai difficile a interpretare; almeno il secondo periodo. Comincia per mostrare come l'atto e la potenza, che ha dati da ultimo per principii identici e comuni, si possono ridurre a quegli altri tre dei quali ha discorso più su, cioè dire, alla forma, alla privazione e alla materia. La forma, quando è separabile, cioè dire quando può sussistere da sè, come l'anima nella sua parte intellettiva e il composto della materia e della forma, ch'è l'essenza compita, e la privazione, quando è pigliata concretamente come l'assenza d'una forma contraria da un soggetto o da una materia, sono atto: la materia è potenza. Però questo atto e questa potenza non s'applicano, non si riscontrano nello stesso modo, quando non in un solo ente si debbono distinguere, ma si deve tra parecchi enti determinare a quale spetta il nome di atto, e a quale quello di potenza.

Pigliamo, per mo' d'esempio, un uomo, suo padre, il sole: il padre e il sole sono cause moventi: l'uomo è il generato, il causato. Questi tre enti sono in questa relazione, che il figliuolo e il padre hanno la materia solo numericamente diversa ed identica la specie, dove il figliuolo e il sole hanno diversa la specie e diversa specifi-

si possono dire universali, certi no. Sono primi principii di tutto il primo in atto, ciò è dire, di specie, e il primo in potenza: ebbene questi non

---

camente la materia. E ne risulta, che il padre è in potenza al figliuolo, e tuttochè sia in atto, è in potenza a un altro ente con cui ha identica la specie: l'atto dell'esser suo non differisce se non di priorità dall'atto dell'esser del figliuolo: dove invece il sole non è in potenza al figliuolo, l'azione sua è meramente causale ed estrinseca e l'atto suo non differisce solo a cagione di priorità, ma di essenza, di natura ancora da quello dell'ente causato, con cui ha diversa la specie. Si può adunque concludere: 1) un ente, che ne cagiona un altro ed abbia identica la specie con esso, può essere ad un tempo in potenza all'altro: contenerne gli elementi in sè, e somministrargli: l'atto suo è anteriore, ma non diverso. 2) Un ente invece, che cooperi alla generazione d'un altro, ma che ne differisce di specie, non può esserne nè materia nè specie nè altro, ma solo causa motrice. Or s'era detto, che il composto si riduceva all'atto: la materia alla potenza: bisogna aggiungere, per far compita la riduzione, che il composto si può in un caso ridurre alla potenza ed il caso è d'un ente che ne generi un altro di specie identica e di materia diversa solo di numero. Il che viene ancora schiarito da una dottrina esposta più sù: che la causa motrice si riduce, vo' dire, alla specifica nelle generazioni contingenti: appunto, in quel caso, la causa motrice è potenza essa stessa, e riesce specifica per questo stesso che è di una materia equivalente a potenza di ciò che cagiona e genera.

Questa a me pare l'interpretazione più ragionevole di questo luogo; dico, a me pare, perchè non vorrei guarentirla, come sola buona, nè rifiuterei d'accettarne una migliore che mi si presentasse. Alessandro Afrodisio e i traduttori latini ajutano assai poco. Il primo a me riesce assai meno agevole del testo, e conclude col compirne la frase in un modo affatto ridicolo; il Cousin ha voluto tradurre secondo l'esegesi di Alessandro, ma io non so sin dove la sua traduzione vi si conformi. I traduttori latini rendono parola per parola: di maniera che non tornano meno oscuri, solo più barbari. A me par certo, che la sintassi grammaticale non comporti altra interpretazione del testo di quella che ho data io, e che veggo adottata ancora dal Pierron e dallo Zévort. Ho tentato di correggere, di traslocare, di slogare e spostare per incisi il periodo; ma non ho trovato nulla che mi fermasse. Or quando non si sa nè si può correggere, bisogna pure accettar per base il testo come sta e la sola interpretazione grammaticale che se ne può dare, e lavorar sopra questo. Così ho fatto io: chi sa più, faccia meglio.

sono punto gli universali. Chè principio è il singolare dei singolari, l'uomo *universale* il sarebbe dell'uomo universale: or non ce n'ha; Peleo l'è d'Achille, tuo padre di te, e codesto B di codesto BA: il B in genere l'è del BA assoluto (1).

In seguito, son cause le specie delle essenze: se non che, come s'è detto, diverse sono le cause e gli elementi di cose diverse, che non sieno nello stesso genere, dei colori, dei suoni, dell'essenza, della quantità. Anzi, fuori che analogicamente, sono ancora diverse insino le cause di cose che sono nella stessa specie, ma non già per rispetto alla specie, ma perchè altra è la causa di ciascun singolare; altra la tua materia, e il tuo movente e la tua specie; altra la mia: e non anco identiche che non nella nozione universale.

Quando adunque si cerchi quali sieno i prin-

(1) Vedemmo sul principio del capitolo precedente, come Aristotele dichiarava che i principii di tutte le cose si posson dire identici, ove si parli in universale ed analogicamente, e che A. Afr. annotava, che la seconda parola valeva il medesimo della prima e n'era un'esposizione. Il gran commentatore scolastico interpreta diversamente e vede che Aristotele dopo avere mostrato sin qui come analogicamente sieno identici i principii, cominci a mostrare qui come sieno tali universalmente. Sbaglia, a senso, mio: qui Aristotele si dimanda, se quei principii identici enunciati sino a questo punto sieno universali di lor natura o singolari e dimostra che son singolari. Due principii identici, l'atto e potenza, saranno universali o no? Di certo il principio primo ha a essere il primo atto o la potenza prima: or l'una e l'altro sono singolari sempre. Il primo il più prossimo o il più rimoto: or di più prossimo a meno prossimo si giunge insino al più remoto, trapassando sempre da un primo singolare a un altro primo singolare. La catena è di singolari, perchè è di sussistenti e non si ha universali sussistenti: ed è chiaro che per essere atto o potenza di qualcosa o a qualcosa, bisogna per prima condizione, sussistere.

cipii e gli elementi delle essenze e delle relazioni e delle qualità e se sieno identici o diversi, vien chiaro, che intesi in più sensi sono i medesimi per ciascuna cosa, ma distinti e sceverati, non sono identici ma diversi; ancorchè, dietro una dichiarazione, sono quegli stessi applicabili a tutto.

Dietro la dichiarazione e per analogia si fa evidente, che quei principii identici sono la materia, la specie, la privazione, il movente: e insieme le cause delle essenze hanno ragion di cause di ogni cosa per questo rispetto, che tolte loro, si tolgon queste. Resta oltre a tutto ciò, il primo in atto (1).

Ma, sotto un altro riguardo, sono primi diversi tutti questi contrarii, che nè sono enunciati come generi nè s'intendono in più sensi, ed ancora, le materie.

1071. B. Quali adunque sieno i principii dei sensibili e quanti, e come sieno i medesimi e come diversi, s'è già discorso.

(1) Fa il medesimo per rispetto alle essenze, a cui ha attribuito sul principio di questo capitolo di essere ancor'esse principii identici sotto un rispetto. Ora s'attacca anche qui a mostrare, che, in quanto principii, sono singolari, e non universali, che, in altre parole, intanto fanno ufficio di principii, in quanto sono singolari, e che però, in quanto rendono tale ufficio, in tanto si distinguono, si dividono, distano, si differenziano. Prima mostra che le specie delle essenze non sono universali, perchè non possono fare da principio a tutto un genere, e poi, che non son tali, perchè non possono nella stessa specie servire di principii unici a tutti gli individui, anzi ciascuno individuo ha un principio reale diverso. In somma, Aristotele cerca di mostrare con la maggiore accuratezza com'egli non abbia nulla a comune con Platone, e che quando parla di principii identici e comuni, vuol bene che s'intenda da tutti ch'egli parla d'una comunità logica, astratta, e non dà a quest'entità meramente mentali una sussistenza od un'azione effettiva.

Capitolo VI.

NECESSITÀ DI UN'ESSENZA ETERNA IMMOBILE, PURA FORMA

Ora, dappoichè erano tre le essenze, due le naturali ed una l'immobile, si deve dire di quest'ultima, chè egli è necessario che ci sia una essenza eterna immobile. Le essenze sono prime tra gli enti, e se son tutte corruttibili esse, son tutti corruttibili questi. Ora è impossibile che il movimento o si sia generato o venga a corrompersi: chè gli è stato sempre. E neppure il tempo: chè non ci ha luogo a un prima e dopo, quando non ci sia tempo. Anzi il movimento è appunto così continuo, come il tempo: cotesto, in fatti, o è un medesimo col movimento o una sua passione. Pure di movimento continuo non ce n'ha altro se non quello di luogo, e questo, circolare (1). Ora se ci fosse

---

(1) Dalla priorità delle essenze, rispetto a tutte l'altre entità, conclude, essere impossibile, che quelle sieno temporanee e passeggiere, senza che queste siano parimenti così. Or si ha una entità, il movimento, il quale, come dimostra nell'ottavo de' Fisici, non può aver cominciato nè finire. E ce ne ha un'altra, il tempo, che è nello stesso, dappoichè non si può dire che ci fosse nulla prima che

checchessia che potesse bensì muovere e fare, ma non operasse in atto, non ci sarebbe movimento: chè può ciò che ha una potenza non attuarla. Perciò non ci gioverà neppur nulla di porre dell'essenze eterne, a similitudine di quegli che introducono le specie, quando non avessero dentro di sè un principio che potesse trasmutare. Anzi nè questo principio, nè qualunque altra essenza fuori dalle

---

il tempo cominciasse, nè che ci sarà nulla dopo, che sarà finito: il primo e dopo suppongono già il tempo che non dovrebb'esser cominciato o dovrebb'esser finito; di guisa che prima del tempo ci ha dovuto essere il tempo, e dopo il tempo, ci dovrà essere il tempo. Ora il tempo gli è eterno come cóntinuo: il movimento dunque, del quale il tempo è una passione, stante che il tempo non sia altro che il numero del movimento, come mostra nel quarto de' Fisici, il movimento, voglio dire, sarà eziandio eterno come continuo. Se non che il movimento è di più sorti: come si è visto altrove: quale sarà il continuo? Non se ne ha che uno che possa esser tale: quello locale, quando sia circolare: se ne può vedere la dimostrazione nello stesso libro ottavo de' Fisici: questo dunque sarà ancora eterno. S. Tommaso il quale non poteva ammettere questa perennità del tempo e moto direttamente contraria al domma della creazione, cerca invalidare queste ragioni, prima come non presentanti la vera dottrina di Aristotele, ma solo alcune sue obbiezioni contro i Filosofi anteriori, e poi, in tutti i conti, non buone. E se rispetto al primo punto ha torto, rispetto al secondo ha ragione. Ecco come distrugge quell'argomento in favore della perennità del tempo, che solo è sviluppato qui. « Non enim si ponimus tempus quandoque incoepisse, oportet ponere prius nisi quid imaginatum. Sicut cum dicimus quod extra coelum non est corpus, quod dicimus extra, non est nisi quid imaginatum. Sicut igitur extra coelum non oportet ponere locum, quamvis extra videatur locum significare, ita non est necessarium quod tempus sit prius quam incipiat vel postequam desinet, licet prius et posterius videantur tempus significare ». Le quali però ridotte a linguaggio moderno, suonerebbero così: Dall'essere il tempo e lo spazio forme necessarie della nostra immaginativa, non si ritrae che sieno condizioni necessarie ed essenziali di ogni realità, che è un discorrere kantiano senza paradossi.

specie sarebbero sufficienti (1); stante che, se non opera in atto, non ci sarà movimento. E non ve ne sarà neppure, se operi bensì in atto, ma l'essenza sua sia d'esser potenza: chè, così, il movimento non sarà eterno, stantechè possa quel che è in potenza, non essere. Bisogna dunque, che sia un tal principio, che l'essenza sua sia di essere atto (2).

---

(1) Qui la mia interpretazione si divaria dalla comune. Il punto è di risolvere, dove si riferisca οὐδ' αὕτη ἱκανή. Potrebbe riferirsi alle specie, e ripetere che non sono sufficienti a nulla: in questo caso οὐδ' ἄλλη οὐσία si dovrebbe intendere dell'entità matematiche che altri filosofi introducevano in luogo della specie. Questa è l'interpretazione di S. Tommaso, seguita dal Cousin e dagli altri. A me non persuade, perchè ne risulterebbe una contradizione nel testo. Infatti, Aristotele ha detto sin qui che le specie, perchè bastassero, dovrebbero avere in sè un principio potente a mutare: or se si fa terminare il senso qui e si passa ad altro, parrebbe, che Aristotele si contenterebbe d'un principio in potenza, dove e più su e più giù insiste sulla necessità che il principio del moto sia in atto. Val meglio adunque di pigliare questa frase come continuazione della precedente: il che è ancora più secondo la sintassi grammaticale del testo. Οὐδ' αὕτη grammaticalmente si dovrebbe riportare ad ἀρχή, che è il più prossimo nome dello stesso genere: in fatti, per riferirsi, senza molto sforzo, ad εἴδη dovrebbe scriversi οὐδ' αὐτὰ ἱκανά. Il senso poi continuerebbe, e Aristotele, come dico nella nota seguente, mostrerebbe a un tempo le condizioni necessarie del principo del moto e le qualità che mancano alle specie per tenerne luogo.

(2) Dopo aver mostrata la necessità del movimento, mostra la necessità del motore ed indica i caratteri essenziali della sua natura. E son due: 1° Che non sia solo in potenza a muovere, ma muova in atto. 2° Che non ci sia nulla di potenziale nella sua essenza e ch'egli sia attuato tutto. L'argomento va così. Il movimento dev'essere ed è eterno, qualunque condizione adunque del motore, per la quale egli avrebbe potuto talora non muovere, non deve essere ammessa. Or se il motore fosse solo in potenza a muovere, potrebbe non venire all'atto di muovere: quel che è in potenza, può durarci senza venire all'atto, in sin che manchi la causa intrinseca o estrinseca del venirci; e qui mancherebbe sempre: dunque, se il motore fosse solo in potenza, potrebbe talora non esserci stato

Oltre a ciò, essenze simili debbono essere senza materia: tantechè bisogni che sieno, se altro mai, eterne: sono dunque in atto (1).

Pure, presentasi un dubbio. Giacchè parrebbe, dato che un operante possa, ma non ogni potente operi, che sia anteriore la potenza. Or, se è così, non ci saranno enti: chè si dà poter essere e non essere ancora (2). Inoltre sia che si stia con quei

---

movimento: or questo, per l'ipotesi, è impossibile. Risulta il medesimo, se il motore è parte in potenza e parte in atto: esaurito l'atto (e non può essere infinito in una natura, mescolata di potenza), il movimento cesserebbe: quel resto potenziale della natura dell'ente, appunto perchè in potenza, si potrebbe non attuare, insin che la causa mancasse, e qui mancherebbe sempre. Che manchi poi, è evidente, trattandosi di un ente primo; sul quale non ci ha altro ente che possa operare. Adunque, per conchiudere, il motore deve muovere in atto ed esser tutto atto egli stesso. Nel corso della dimostrazione Aristotele introduce una obbiezione contro l'idee, dalle quali, siccome dice Alessandro Afrodisio, tuttochè immobili e non operanti a dirittura nulla, escivano, secondo alcuni Platonici, certi effluvii, che combinandosi colla materia quaggiù cagionavano la generazione di tutte le cose sussistenti. A queste idee però mancavano tutte le condizioni necessarie del motore, e però non avevano nissun uso ed abbisognavano del motore esse stesse. I traduttori francesi non rendono senza ambiguità nissuna delle frasi di questo luogo, e non credo, che da loro si possa intendere la vera forza dell'argomentazione.

(1) Aristotele non ha in sin qui discorso del numero di queste essenze prime, nè se sieno una o più. E però, come fa spesso prima d'aver dimostrato un punto, ne parla insin qui come se fosse una e qui come fossero più. Ha dimostrato, come se fosse uno, che l'essenza prima motrice debba essere atto e muovere in atto: qui, come se fosssero più, aggiunge, che quest'essenze prime debbono essere immateriali: in fatti, sono senza potenza, e la materia è potenza. Di più, perchè sono eterne, e quel che è prima in potenza e poi in atto è generato. Dal che conclude da capo che sono in atto, stantechè. e come immateriali e come eterne, non possono essere in potenza.

(2) L'obbiezione che si fa è questa. La potenza non esige che si ponga l'atto del quale è potenza: l'atto invece presuppone la potenza della quale è atto. Dunque la potenza è anteriore l'atto: dap-

teologi che generano dalla notte, sia che, come i fisici, si ponga ogni cosa insieme *ab initio*, s'inciampa sempre nella stessa impossibilità (1). Chè

---

poi che di due entità sia necessariamente posteriore, quella, che abbisogna dell'altra per essere. Al che Aristotele risponde, che se la potenza fosse anteriore all'atto, potrebbe non esserci e non esserci stato nulla; il che, come si è visto più su e come dimostra nel 12 *de Coelo* è impossibile: stante che il movimento non possa non essere stato sempre. E argomenta che potrebbe non esserci stato nulla, dal principio già adóperato più volte, che nell'essenza della potenza non è inclusa la necessità di venire all'atto. A questa soluzione indiretta della difficoltà ne aggiunge delle altre dirette in seguito.

(1) A me, dietro Alessandro Afrodisio, pare che questa sia un'altra risposta all'obbiezione: e non già una continuazione della prima, come par che interpreti S. Tommaso e come certo danno a intendere i traduttori francesi. Si specificano qui due sistemi secondo i quali la potenza sarebbe anteriore all'atto: l'uno di quei teologi come Orfeo ed Esiodo, che ponevano il caos o la notte come fonte e principio di ogni cosa, e l'altro di quei fisici, i quali formulavano l'opinione teologica, che quel caos o la notte era la confusione primitiva di ogni cosa. Certo nè erano soli questi sistemi, che davano la precedenza alla potenza: Aristotele stesso più giù mostra come i Pitagorici e Speusippo avessero la stessa dottrina. Nè il principio di tutti i sistemi filosofici, che tenevano questa opinione, si può designare come una confusione primordiale. Perchè dunque Aristotele nomina soli questi, che ponevano a principio una entità unica e contentiva potenzialmente di ogni cosa? Credo perchè teneva soli questi come semplici trovatori d'una formula scientifica dell'opinione teologica, e però soli confutabili insieme e a un tempo coi teologi, senza sforzo di argomenti più speciali e più proprii. Ed or quali erano questi? Aristotele per dinotargli, sceglie la formola di Anassagora: *era insieme ogni cosa:* ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα: se non che Anassagora è appunto annoverato più giù da lui stesso, come uno di quegli che ponevano l'atto anteriore alla potenza: di forma che, senza contraddizione, non può essere qui allegato come antesignano di quegli che fan precedere la potenza all'atto. Questa difficoltà è stata vista dall'Afrodisio, tutto che non saputa risolvere: nè so come non abbia arrestato punto il Cousin. A me pare che unico mezzo di torla via sia d'osservare, come Aristotele parecchie volte non adoperi le formole degli altri filosofi nello stesso senso che furono usate da loro e se ne serva liberamente secondo

come tutto sarà messo in movimento, se non ci sarà una causa in atto? Chè di certo la materia non muoverà da sè se medesima, ma sarà mossa dall'arte del fabbricare: nè i mestrui nè la terra si muoveranno da sè, ma saranno mossi dal gestore o dal seme (1). E per questo alcuni ammettono un atto *ab aeterno*: Leucippo, per esempio, e Platone: stantechè dicono esserci movimento *ab aeterno*. Ma perchè e quale ed in qual modo e da qual causa non dicono.

---

il suo commodo (Vedi Cap. V). Così, la formola: ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα, *era insieme ogni cosa*, poteva così designare la materia omeomerica di Anassagora, per cui prima fu detta, come quella [parola illeggibile] senza parti similari, affatto une, semplici, anteriori ad ogni distinzione e ad ogni sviluppo dei primi Ionici, di Talete, Anassimandro, Anassimene, Diogene, dai quali appunto Anassagora si dipartì. Certo il principio della natura, in quei sistemi, oltre all'essere calcato affatto sulle opinioni Orfiche ed Esiodee, è ancora potenziale del tutto, e senza nessuno atto di nessuna forma. Quegli antichi sistemi Ionici son dunque, secondo me, designati in questo luogo. La ragion grammaticale del periodo è più soggetta a difficoltà. Per non allungarmi troppo, dico che la virgola si deve porre non prima, ma dopo il φασί e che la costruzione del testo, è per mio avviso, nel seguente modo: καίτοι εἰ λέγουσιν ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι ἐ. ν. γ. ἢ εἰ, ὡς λέγουσιν ο. φ., ἦν ὁ. π. χρ., φασί τ. α. ἀ. Il καίτοι non permette che si creda questo periodo uno sviluppo del precedente.

(1) La ragione contro i teologi e i fisici è questa. « Illa, quae sunt in potentia tantum, sive sint omnino sub privatione, sive sint in quadam confusione, non poterunt moveri, ut reducantur in actum, nisi sit aliqua causa movens in actu existens: quia materia in artificialibus non movet seipsam, sed ipsam movet agens scilicet ars *tectonico*. Nec menstrua, quae sunt in generatione animalis, movent seipsa sed movet ea semen animalis. Nec terra, quae est materia in generatione plantarum, monet seipsam sed movent eam semina plantarum ». Insomma l'argomento è diretto e a posteriori. Prova per esempii sperimentali, che la materia non muove mai da sè medesima: adunque il principio materiale non basta per spiegare il movimento: stante che abbisogni invece egli stesso d'una causa motrice.

Tuttochè nulla si muova a caso, ma debba esserci sempre qualcosa; siccome ora il movimento naturale è ad un modo, quello violento o prodotto da intelletto o da altro ad un altro (1). E poi quale movimento è primo? anche questo un punto di estremo rilievo. E non era neppure lecito a Platone di assegnarne quel principio, per cui tiene talora, il movente da sè se medesimo: chè l'anima è posteriore al movimento e, com'egli stesso dice, contemporanea col cielo (2).

1072. A.

Adunque l'opinare, che la potenza sia anteriore all'atto, in un modo sta ben, in un modo no: e s'è detto come (3). Che l'atto poi sia anteriore, è attestato da Anassagora (chè la mente è in atto) e da Empedocle, coll'introdurre l'amicizia e la discordia, e da quegli che dicono esserci movimento *ab aeterno*, come Leucippo. Di guisa che non ci è stato

(1) La materia primitiva, secondo Platone, era innanzi all'opera del Creatore, « agitata in una maniera scompigliata e disordinata »: Vedi il *Timeo*, p. 30. Quanto a Leucippo, i suoi atomi si muovevano *ab aeterno* nel vano. Vedi A. Afr. a q. 1. pag. 803. Aristotile censura a ragione i due filosofi di non avere spiegato nulla alla cagione ed al modo di tal movimento primordiale.

(2) E per Platone aggiunge che non potrebbe recare quel movimento primitivo all'anima, dato che è generata ad un tempo col cielo: dove che quell'agitazione scomposta è anteriore al cielo e ad ogni generazione naturale. Censura inutile, perchè nè Platone pensava a spiegare quell'agitazione coll'anima, nè era difficile d'accorgersi che il tentarlo sarebbe riuscito assurdo. Platone ammette quell'agitazione primitiva della materia, senza assegnarne nissuna cagione, fuori della natura stessa della materia caotica e primordiale.

(3) Vedi il nono libro. A. Afr. cita *De Anima* 2. 4. p. 415-416. Bekk.

per un tempo infinito il caos o la notte, ma le medesime cose sempre o in giro o altrimenti, se l'atto è anteriore alla potenza (1). Or, ancora ch'ei ci fosse stato sempre il medesimo in giro (2), dovrebbe esserci durato sempre qualcosa operante allo stesso modo. E se ci ha ad essere generazione e corruzione, deve ancora esserci qualcos'altro, che operi sempre in altro modo. Bisogna adunque che quest'ultimo operi in un modo per sè, ed in un altro per dipendenza da altro: per dipendenza senza dubbio, o da un terzo diverso, o dal primo. E necessariamente dal primo: chè, ove s'introducesse il terzo, il primo sempre sarebbe da capo causa a quello ed a questo. Val adunque meglio il primo: egli era desso, infatti, la causa della perpetua medesimezza del mondo: così l'altro l'è della diversità delle cose: e tutti e due patentemente lo sono della diversità perpetuamente medesima (3). Or

---

(1) «Se l'atto è anteriore alla potenza, la generazione e il movimento sono *ab aeterno*: e le cose medesime si son dovute ripetere o in giro, secondo l'opinione d'Empedocle, o in altro modo, secondo l'opinione stessa d'Aristotele». Vedi A. A.

(2) Come non era opinione d'Aristotele che la generazione si riaffaccia perpetuamente in giro, A. Afr. vuole aggiungere al testo: ἢ ἄλλως: di guisa che si tradurrebbe: «Or, s'ei ci è stato sempre il medesimo, sia in giro, sia altrimenti, etc.». Si può fare a meno dell'aggiunta, e interpretare che Aristotele argomenti dietro l'opinione altrui, per ipotesi, stantechè le conseguenze che vuol trarre qui sarebbero le medesime nell'opinione propria. È arte sua di argomentare spesse volte così, per ischivare obiezioni.

(3) Perchè le cose si sien potute sempre ripetere son necessarie due entità: l'una che spieghi la perpetua identità delle loro vicende: l'altra che spieghi, perchè ciascuna sua vicenda si sviluppa mediante due termini contrarii, la generazione e la corru-

gli è pur così per l'appunto che i movimeni si fanno. Che abbisogna dunque ricercare altre cause?

---

zione. Infatti quell'ente, il sole, esempligrazia, che è causa che tutto si generi e poi si corrompa, non può per la stessa sua virtù essere causa che il corrotto si rigeneri per ricorrompersi e così di seguito. Dunque deve cansare il primo fatto, la diversità, per sè, l'identità poi per virtù d'un altro ente, che operi sempre nello stesso modo, il primo cielo. Infatti si supponga che quest'altro ente non sia il primo cielo, ma Saturno, esempligrazia: resterà sempre a spiegare, perchè Saturno operi sempre identicamente, e bisognerà, prima e dopo, metter capo al primo cielo, che sarà causa a Saturno ed al sole della medesimezza dei giri. È meglio dunque di ripeterla a dirittura dal primo cielo, il quale insieme col sole sarà causa sufficiente della diversità e medesimezza notate. Manca ancora la spiegazione del movimento del primo cielo: e la comincia appunto nel cap. che segue.

Capitolo VII

ALTRI ATTRIBUTI DEL MOTORE IMMOBILE

E poichè possono aver luogo così e che se così non fosse verrebbe ogni cosa dalla notte e dal mescuglio di tutto e da' non enti, quelle difficoltà si solverebbero. C'è qualcosa sempre mossa d'un movimento inesausto e questo è circolare: il che si vede non solo per via di ragione ma di fatto. Di guisa che il primo cielo avrebbe a essere eterno. Ci ha dunque qualcos'altra che muove. E poichè si ha il mosso ed il movente, ci ha ancora qualcosa di mezzo, che non mossa muove, eterna ancor'essa, ed essenza ed atto (1). E muove a questo modo. Il

---

(1) ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ. κ. ε. λ.

Ci ha due termini, il mosso ed il movente: questi coi loro contrari, non movente e non mosso, si possono accoppiare in quattro modi: 1° *non mosso che non muove:* primo caso che si lascia da banda, perchè fuori d'ogni relazione di movimento. 2) *Mosso che non muove.* 3) *Non mosso muove.* 4) *Mosso che muove.* Di questi tre, l'ultimo è quello del cielo mobile, il secondo di mezzo è quello del motore immobile: il terzo non credo ci sia nella fisica Peripatetica. Tutto questo, voglio dire la posizione dei tre casi, è accennata brevemente nel testo; il quale ha lo stesso senso nella lezione antica, che toglie il καὶ inanzi a μέσον e nella Bekkeriana che l'aggiunge; e in quest'ultima meglio. L'emendamento che propongono il Pierron e lo Zévort,

desiderabile e l'intelligibile muovono non mossi (1). Ora i primi di questi due ordini s'immedesimano stantechè concupiscibile sia ciò che appar bello, volibile ciò che è bello. E desideriamo piuttosto in seguito d'un'opinione, che non opiniamo in seguito d'un desiderio. L'intellezione, però, è principio: l'intelletto è mosso dall'intelligibile (2). In-

---

tuttochè confermato dall'autorità d'Alessandro e dall'antica traduzione, non è accettabile: del resto darebbe quel medesimo senso, che noi troviamo sufficientemente espresso nel testo come sta, e che Giulio Simon rende con queste parole: Sunt igitur tria: quod movetur et non movet: quod simul movet et movetur; et motor immobilis (*De deo Aristoteles*, pag. 13). Vedi *Phys. aúsc.*, VIII. 5. Bekk.

(1) Aristotele ha mostrato come il motor primo debba essere immobile. Ora ci fa a mostrare in che modo muova, non movendosi egli stesso; chè non muove, come il motore Platonico, facendosi principio d'un moto interno a se medesimo, ma restando immobile affatto. Ora i movimenti sono o naturali o volontari. Il movente di moto naturale si muove necessariamente egli stesso, stante che il movente naturale sia generante ed alterante. Or quel che genera ed altera è necessità che sia egli stesso ora in uno, ora in altro modo; come si muova, in un senso o nell'altro: il che risulta da quello che è detto più su, che ciò che cagiona la generazione e la corruzione, opera sempre altrimenti. Di guisa che il motore immobile non può essere un movente naturale. Il movente di moto naturale è o l'attività che muove, la volontà, o il termine verso cui si muove, a cui va: quello è un movente mosso, come ci mostra nel terzo *De anima*, e come è chiaro per sè: adunque non può neppure essere un movente di tal fatta l'immobile. Resta però che muova come termine d'un'attività volontaria: che è il termine, è immoto ed è l'attività che si muove in verso lui, non egli che si muova verso la volontà. (Thom. a q. 1.). Così appunto muove anche l'intelligibile; come termine dell'intellezione e complemento della potenza intellettiva.

(2) Punteggio, come vuole l'Afrodisio, Temistio e l'Aquinate; e mi diparto dal Bekker, seguito dai Francesi. Questi fanno finire il periodo e l'argomento a principio: e le parole «*or l'intelletto* etc.» sarebbero principio dell'argomento che segue. Dall'interpretazione stessa, risulterà chiara la ragione della preferenza nostra. Dopo

telligibile è poi l'una delle due serie per sè: e in questa l'essenza prima, e di questa la semplice e tutta atto. Si badi che l'uno e il semplice non sono il medesimo: chè l'uno vuol dire misura, il semplice è una cotal condizione di una cosa. Anzi il bello e l'elegibile per sè sono nella stessa serie; e il primo gli è ottimo sempre o gli corrisponde (3).

1072. B.

---

aver enunciato il modo, con cui muove il motor primo, che muove, ciò è dire, come desiderabile ed intelligibile, annuncia che il primo desiderabile fa tutt'uno col primo intelligibile; e s'avvia a dimostrarlo con una definizione e distinzione di quello che sia desiderabile. In fatti, sotto queste parole si comprende, tutto ciò che attira come bello: or bisogna distinguere quello che muove perchè apparentemente bello; da quello che muove per essere davvero bello. Il primo attira il senso, e si chiama più propriamente concupiscibile, il secondo s'indirizza all'intelletto, e si dice più propriamente *volibile*. Questo è il desiderabile, che è sempre intelligibile, e il cui primo s'immedesima col primo dell'altro. Infatti, egli è desiderato e voluto dietro un atto dell'intelletto, che lo dichiara termine degno dell'azion volontaria. Or l'intelletto è mosso dall'intelligibile: e quando il giudica desiderabile vuol dire, che l'intelligibile diventa desiderabile, come la necessità del giudizio anteriore dell'intelletto mostra che il desiderabile è sempre intelligibile. Vedi A. Afr. e Temistio e S. Tommaso.

(1) Dopo mostrato come il desiderabile sia intelligibile, bisognerebbe, per finirla, dimostrare come il primo desiderabile s'immedesimi e faccia tutt'uno col primo intelligibile. Qui l'argomentazione s'abbuja molto e non mi par che concluda perfettamente. Eccola, comechessia, secondo sta scritta e si può dilucidare esponendo. Ove si accoppino a due a due i contrarii, ne risulteranno due serie; l'una delle quali è intelligibile per sè, l'altra per rapporto a quella. L'una infatti sarà positiva; l'altra privativa: or la privazione ha bisogno del positivo, di cui è privazione, per essere intesa. Per esempio, l'*ente e il non-ente*, *il bello e il brutto*, *l'eleggibile per sè*, *e l'eleggibile per altro* e così via via: i termini della seconda serie sono intesi mediante quelli della prima. Ora primo in tutti questi termini è uno, l'*ente*, voglio dire, *il bello*, *l'eleggibile* s'immedesimano, s'identificano, fanno tutt'uno: perchè ciascuno è l'ottimo. Come si vede, l'argomento è defettivo, perchè restava

E che d'essere fine *per cui* spetta agli immobili, vien chiarito dalla divisione. Stante che ci sia fine per cui a cose, che parte abbiamo e parte non abbiamo, e quel che muove, muove siccome amato,

---

a mostrare che l'ottimo sia uno, ed Aristotele non che farlo, aggiunge che il primo di ciascuna serie è l'ottimo o corrisponde all'ottimo: con che tutta la forza del raziocinio si dilegua, e resta appena e solamente provato che i primi di tutti i termini delle coppie si corrispondono. Oltre a che, donde escono queste coppie dei contrarii, che son ammesse e usufruite quasi principii accettati universalmente? Si sa che appartenevano alla filosofia Pitagorea, anzi l'Afrodisio afferma, che qui appunto alle coppie Pitagoriche faccia capo Aristotele. Il che a me non par probabile, avendole altrove dichiarate di poco o nessun valore. È meglio sporre l'argomentazione, a me pare, come ho fatto io; e forse che se ne trova così qualche fondamento nel libro quarto. Comechessia, resta a chiarire due incisi. Il primo dove dichiara che l'essenza prima, semplice e tutto atto è soprattutto intelligibile per sè. Dove Alessandro annota, che le altre essenze, non avendo esistenza propria separata dalla materia che informano, hanno bisogno per essere intese, di essere prima astratte e depurate dall'intelletto agente senza che non diventano termine adatto d'un'intellezione. Dove invece l'essenza prima è immediatamente intelligibile, perchè sussistente da sè, non concretata materialmente, attuantesi in se stessa e purissima e semplice. Dalla lettera del testo parrebbe che ci siano essenze prime, non semplici e solo in parte attuate: forse i corpi celesti che hanno nome talora ed ufficio di essenze prime. — Il secondo inciso è dove distingue l'uno ed il semplice, dichiarando, che il primo indica una relazione estrinseca di misura, il secondo una constituzione ed una proprietà intrinseca di una cosa. L'uno ha quel senso in quanto numero o principio di numero: in un altro senso, come dice nel quarto, è sinonimo di *semplice*. Or perchè qui questa distinzione? Il Cousin la crede posta per commodo di memoria, come si suol fare nel bozzo di uno scritto, che si vorrà compire poi. Mi par più probabile l'opinione dell'Afrodisio, il quale dice, che qui Aristotele cansa un'obbiezione che si sarebbe potuto fare alla dottrina ch'espone d'intorno al numero di quest'essenze motrici. Avendo dato qualità di semplice a cotest'essenza prima, chi non avesse distinto tra una e semplice, avrebbe potuto concludergli, che dunque quest'essenza prima è una. Aristotele, distinguendo, mostra esplicitamente che la conclusione sarebbe avacciata.

se il mosso da lui, muove poi le altre cose (1). Ma una cosa qualunque che si muova deve poter essere altrimenti. Or se il moto di traslazione fosse il primo e l'atto col quale si muove? Con questo moto può di certo il primo mobile essere altrimenti rispetto al luogo: il che gli è lecito, poichè non tocca

---

(1) La quistione è se un immobile possa esser fine a cui s'indirizzi un altro ente: se non potesse, tutta la dottrina esposta sinora del muovere in qualità di termine immoto rovinerebbe. Risponde dunque che sì, possono: e che s'è mostrato nella divisione. Che è la *Divisione*? La Διαίρεσις è la *reductio contrariorum*, che si trovava, al dir d'Alessandro, nel libro del *Bene*. Ivi, secondo che interpreto io, avea mostrato, che un ente possa esser fine a cose, che parte abbiano delle virtù sue, parte non abbiano; di guisa che sieno in desiderio del resto e si muovano per ottenerlo. Ora appunto così accade del motor primo: i corpi che si muovono dietro lui, sono appunto in questa condizione, hanno l'eternità, per via di esempio, ma mancano dell'assolutezza e dell'infinità dell'atto. Però sono in desiderio, amano e girano per ottenere ciò che non potranno ottenere mai del tutto. Così in parte interpreta Afrodisio; nelle parole « ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι », vorrebbe parecchie variazioni, o almeno stiracchiature, dalle quali risulterebbe questo senso: *il fine per cui è fine a qualche ente; e ciò che si fa in grazia sua non è il medesimo ch'esso.* Ora io nè so come questo senso si possa trarre dalla lettera del testo, nè come si possa accordare con il resto del periodo, rispetto al quale m'accordo coll'Afrodisio. Il Filopono si diparte affatto dall'Afrodisio, e dà, per testimonio del Cousin, una interpretazione, che andrebbe tradotta così: *Or que la fin se trouve dans les choses immuables, c'est ce que montre cette distinction: si toutes choses ont leur fin, il faut distinguer la fin absolue et celle qui ne l'est pas.* Il Cousin confessa che per rendere probabile quest'interpretazione bisognerebbe almen leggere: τὸ μὲν ἔστι ἀληθῶς: io aggiungo, che bisognerebbe leggere in modo affatto diverso. E pogniam pure che si possa leggere e tradurre così: che avrebbe a fare questo con quel che segue e che precede? Gli è l'immobile forse un fine relativo? A che serve dunque la distinzione? La costruzione secondo me, è piana: il γὰρ si riferisce a δηλοῖ e indica che quel che siegue è appunto chiarito dalla Διαίρεσις: innanzi ad ὧν bisogna supplire τῶν πραγμάτων: τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι, significano qui come sempre, qualcosa è, qualcosa non è.

l'essenza. Ma poichè ci ha un ente che muove, restando immobile egli stesso, e che è in atto, egli non ha campo di essere altrimenti in nessun modo. Il moto di traslazione in fatti, e soprattutto il circolare, è la prima delle tramutazioni: or appunto di questo moto quell'ente muove (1). E' adunque di necessità esistente. E di qual necessità? A fin di bene, appunto com'è principio. Stante che il necessario sia in parecchi modi: quello per violenza perchè contro alla tendenza, quello senza cui man-

---

(1) Dichiara due caratteri del primo mobile e del motor primo, e dimostra innanzi tutto come la mobilità del primo non lo muti sostanzialmente, ma solo di loco, e però non l'impedisca di continuare a operare perpetuamente allo stesso modo. La dimostrazione appunto gira sul fatto già indicato più su, che il primo mobile sia la cagione propria dell' identità nelle vicende alterne della generazione e della corruzione. Or, se è così, non gli può competere nissun movimento che alteri la sua natura od essenza: e che però gli torrebbe la facoltà che alteri la sua natura od essenza: e che però gli torrebbe la facoltà di operare in un modo perpetuamente conforme. Però le altre sorti di movimento che mutono la sostanza, la quantità o la qualità, non gli si possono attribuire: e poichè si muove, resta solo che si mouva localmente, di moto di traslazione: chè in fatti, il primo e il più elementare di tutti. Or questa stessa ragione che mostra la guisa della mobilità del primo cielo, conclude l'immobilità del motor primo. In fatti, *a fortiori*, non si potrebbe muovere, quando pure, che di luogo: or di luogo appunto muove: e se di movimento locale Dio movesse sè e movesse altro, o i due movimenti farebbero uno o l'uno sarebbe superfluo. Così par che conduca quest'ultima argomentazione A. Afrodisio. S. Tommaso invece la fa poggiare sopra questo principio, che un primo movente non possa esser mosso dal movimento che muove, come il primo alterante, non s'altera. Non dimostra il principio, nè dice dove lo dimostri Aristotele: ma con un po' di riflessione si vede, che si potrebbe prontamente dedurlo dall'impossibilità del processo all'infinito.

ca il bene, quello che non sa essere che in un modo solo assoluto (1).

Da un tal principio adunque pendono il cielo e la natura. E il tenore del viver suo è quale è l'ottimo nostro in alcuni e rari momenti; in lui è perpetuo. Il che è a noi impossibile: stantechè il diletto sia atto e per questo appunto ci torni dilettosissimo lo svegliarsi, il sentire, l'intendere, e per cagion loro, lo sperare e il ricordarsi. Or l'intellezione per sè è dell'ottimo per sè, e la più eminente

(1) Poichè il primo mobile è necessario e senza esso non si può spiegare il movimento degli altri astri, risulta, che il motor primo, che spiega il movimento del primo mobile, è parimenti necessario. E specifica come ed in che senso, dichiarando in altri termini ciò che ha detto più su. Infatti ha mostrato che il motor primo muova, come desiderabile, per sè elegibile, intelligibile e fine: il che torna al medesimo di quel che dice che muova come bene, e sia necessario in quanto senza lui mancherebbe l'ordine buono e conveniente dell'universo. E a maggiore schiarimento ripete qui la distinzione data nel quarto delle tre maniere di necessità. Come la prima, che è la coazione dietro violenza altrui, non possa competere al motor primo è chiaro: come la terza non sia il caso è ancor chiaro, stante ch'essa sia una necessità meramente intrinseca, che riguarda l'esistenza d'un essere rispetto a sè medesima, e qui si tratta della necessità della connessione di due enti: resta adunque la seconda maniera di necessità, la cui convenienza si è già dimostrata. S. Tommaso interpreta altrimenti la seconda maniera di necessità: *Similiter non potest esse necessitas absoluta quia primum mobile est movens seipsum, ut probatur in 8 Physicorum. Quod autem seipsum movet, potest moveri et non moveri*». Or qui si parla del motor primo il quale non muove se stesso, nè so come l'Aquinate possa avere inteso il primo mobile. Mi fondo io per dipartirmene affatto sul libro V. e massime sulle ultime parole del capo 5, dove è fatta più estesa questa stessa distinzione del *necessario*. Credo che la terza specie sia l'ultima annoverata lì: e tuttocchè riconosca che altre due formole si accostino a quella del testo qui, credo, che l'una non si possa accogliere come generale e comune ad ogni guisa di necessità, l'altra perchè meramente logica e formale.

del più eminente. E l'intelletto intende se medesimo nella comprensione dell'intelligibile: stantechè diventi intelligibile toccando ed intendendo, di guisa che intelletto ed intelligibile s'identificano. Chè l'intelletto è il ricettacolo dell'intelligibile e dell'essenza: e ricevendo l'attua. Di maniera, che quello che l'intelletto pare aver di divino spetta soprattutto a quell'ente prima, e il suo contemplarsi debb'essere il sommo del diletto ed il meglio.

Se adunque Iddio gli è perennemente in questo stato, in cui noi siamo talora, è mirabil cosa: se poi in uno migliore, più mirabile ancora. Ora è questo ultimo il vero. Oltre a che egli è vivente di certo: chè l'atto dell'intelletto è vita, ed egli è l'atto stesso: l'atto adunque assoluto di lui è la miglior vita ed eterna. Diciamo, in fatti, che Iddio sia un animale eterno ottimo, di guisa che vita ed evo continuo ed eterno appartengono a Dio: anzi vita ed evo è Dio.

Tutti quegli poi i quali stimano, a simiglianza dei Pitagorei e di Speusippo, che il meglio e l'ottimo non tengan luogo di principio, per questo, che anche il principio delle piante e degli animali son cause, e per tanto il buono e il perfetto non si trovi se non nei loro prodotti, non avvisano giusto. Stantechè il seme derivi da enti anteriori perfetti, e non è primo il seme, ma il perfetto: chiunque, per mo' di esempio, affermerebbe, che l'uomo sia anteriore al seme, non l'uomo, di certo, che se ne genera, ma l'altro da cui è derivato il seme.

1073. A.

Vien dunque manifesto dalle cose dette, come ci sia una essenza eterna ed immobile e separata da' sensibili. E s'è mostrato che questa essenza non possa avere nessuna grandezza, ma sia senza parti ed indivisibile. Chè muove per un tempo infinito, e nissuna cosa finita ha potenza infinita. E poichè ogni grandezza è o infinita o finita, per la ragion detta non potrebbe avere una finita grandezza, ed un'infinita poi, neppure, perchè al postutto non ci ha punto una grandezza infinita. E così ancora, che sia impassibile ed inalterabile: tutti gli altri moti, infatti, sono posteriori a quello spaziale. Resta adunque chiarito, il perchè tutto ciò sia di questa maniera (1).

---

(1) Dal che così conclude S. Tommaso: Attendendum est autem, quod cum Arist. hic dicat quod necessitas prima motus non est necessitas absoluta, sed necessitas quae est ex fine, finis autem principium est quod postea nominat Deum, inquantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum, assimilatio autem ad id quod est volens et intelligens, cujusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificiata assimilantur artifici, inquantum in eis voluntas artificis adimpletur, sequitur quod tota necessitas primi motus subjaceat voluntati Dei». La conclusione, tuttochè acutamente dedotta, è avacciata: e almen come interpretazione, falsa: si vedrà in seguito.

Capitolo VIII.

LE INTELLIGENZE MOTRICI. ESAME DELLA TRADIZIONE MITOLOGICA

Se poi s'abbiano a porre una o più di simili essenze, e quante non deve essere ascoso, anzi bisogna ricordare ancora che nelle sentenze degli altri non si trova detto nulla di chiaro e di netto sul rispetto del numero. La dottrina delle idee non ha nessuna avvertenza propria in questo: stantechè coloro, i quali introducono le idee le dicono numeri, e di cotesti numeri poi talora parlano come infiniti, talora come non procedenti oltre alla decade. E poi, quanto alla causa per la quale il complesso dei numeri sia tanto e non più, non ci vien detto nulla con serietà dimostrativa (1). Ci bisogna dunque discorrerne a noi dietro i principii già posti e determinati.

Chè il principio di certo ed il primo degli enti è immobile e per sè e per accidente, e muove del pri-

---

(1) « Se le idee son numeri, e i numeri si arrestano alla decade, anco le idee son dieci; e se invece il numero si ritiene infinito, anche le idee sono infinite ». A. A. Il primo sistema par pittagorico: il secondo platonico.

mo ed eterno movimento [il primo cielo]. Or poichè il mosso è necessario che sia mosso da qualcosa, e che il primo movente sia immobile per sè, e il movimento eterno sia mosso da eterno e l'unico da unico ente, e poichè vediamo oltre al semplice moto locale dell'universo, cui diciamo muovere la prima ed immobile essenza, altri moti locali, descritti dai pianeti, anco eterni (stantechè il corpo circolare sia eterno e irrequiescibile: se n'è data dimostrazione nei libri naturali), è necessario, che ciascuno di questi moti sia cagionato da una immobile per sè ed eterna essenza. Sendo quella degli astri un'essenza eterna, non solo il movente eterno dev'essere ed anteriore al mosso, ma ancora l'anteriore all'essenza, essenza è necessario che sia. Vien dunque manifesto, che quanti astri, altrettante essenze vi debbano essere

1073. B.

eterne di loro natura, e per la cagione detta prima, senza grandezza. Che dunque ci sieno essenze, e di queste l'una prima, l'altra seconda, tenendo tra loro lo stesso ordine dei moti degli astri, gli è chiaro (1). Ora poi, il numero dei moti bisogna dimandarlo a quella così particolare e propria filosofia delle scienze matematiche, all'astronomia: stantechè essa faccia la teorica dell'essenza, sensibile è vero, ma eterna, dove che le altre, come a dire l'aritmetica e la geometria, non istudiano punto un'essenza.

---

(1) Si noti come Aristotele esplicitamente dà a questi motori secondarii solo quattro attribuzioni: la natura di essenze, la semplicità, l'immobilità, la eternità.

E senza un dubbio, si vede insino da quegli che vi hanno appena atteso, che i moti sono più dei mossi: imperocchè ciascuno degli astri erranti si move secondo più di un moto. Rispetto poi a quanti per avventura sieno cotesti moti, ora noi sapremo, a fine di schiarimento, ciò che ne dicono taluni matematici, affine che s'abbia modo di farsi nella mente una stima d'un numero determinato. Del resto, se a quegli che s'occupano di queste cose paresse migliore una sentenza diversa dall'esposte qui, e noi lor daremo il benvenuto, appunto come agli altri, e parte cercando poi, parte dimandandone a chi cerca, ce ne staremo coi più fondati ed esatti.

Eudosso adunque, quanto al sole e alla luna, ammetteva, che il movimento di ciascun di loro si facesse in tre sfere, delle quali la prima essere quella delle stelle fisse, la seconda seguire il cerchio che tramezza il zodiaco, e la terza seguire l'altro obliquato nella latitudine del zodiaco: e che s'obliqui in maggior latitudine quello, secondo il quale si muove il sole, che non quello secondo cui si muove la luna. Invece il movimento farsi da ciascuno astro per quattro sfere, e di queste la prima e la seconda essere le stesse che per gli altri due, (stante chè la sfera delle fisse sia quella che le gira tutte, e l'altra collocata sotto di lei, e che ha il moto nel verso del cerchio descritto al mezzo del zodiaco, sia comune a tutte); dove invece i poli della terza sfera di tutti quanti essere nel cerchio,

che passa per mezzo il zodiaco: e il moto della quarta seguire il cerchio tirato per obliquo al mezzo della precedente: ed essere i poli della terza sfera proprii e distinti per gli altri, e per soli Venere e Mercurio identici (1).

Callippo invece ammetteva bensì la stessa posizione delle sfere, ch'Eudosso, vo' dire, lo stesso ordine degli intervalli, ed attribuiva parimenti lo stesso numero di sfere, che quegli, all'astro di Giove e a quel di Saturno, ma s'avvisava che si dovessero inoltre aggiungere due sfere al Sole ed alla Luna, quando uno voglia rendere conto dei fenomeni, e a ciascuno degli altri pianeti uno per uno. È poi necessario, se pur debbono messe tutte insieme dar ragione dei fenomeni, che per ciascun pianeta ci siano altrettante sfere, meno una, che gli rigirino all'incontrario, ed alloghino la prima sfera sempre nel medesimo posto, rispetto al pianeta collocato sotto: chè così solamente può il moto dei pianeti farsi in tutti i versi, nei quali si fa. Or poichè le sfere nelle quali si muovono gli astri, sono da una parte otto, dall'altra venticinque, e che di queste non si debbono rigirare se non sole quelle, nelle quali si muove l'altro collocato più basso, le sfere che rigirano quelle dei primi due saranno sedici, e il numero di tutte, sia che girino sia che rigirino, sarà di cinquantacinque. E se uno non aggiungesse alla luna ed al sole quei movimen-

1074. A.

(1) Vedi Cousin p. 205. A. Afrodisio, Filopono, Simplicio e Tommaso d'Aquino.

ti che dicemmo, tutte le sfere saranno quarantasette (1).

E or via si ritenga un tal numero di sfere: a questo conto, gli è ragionevole di reputare altrettanti e le essenze e i principii sia immobili, sia sensibili: che sia poi necessario, si lasci dire a' più capaci e più forti.

Pure (2) se non è possibile movimento che non conspiri a quello d'un astro, e se bisogna stimare ogni natura ed ogni essenza impassibile e per sè aver dovuto conseguire l'ottimo fine proprio, non dovrebb'esserci nessun'altra simil natura, oltre quelle, e questo è necessario che sia il numero delle essenze. Chè, se ce ne fossero altre, moverebbero come fine di movimento: or, per supposto, è impossibile che ci sieno altri movimenti oltre a' detti. E questo medesimo si può ragionevolmente raccogliere da' corpi mossi. Stantechè, se ogni ente

(1) Vedi gli stessi.

(2) Aristotele, tuttochè paresse di volere abbandonare la dimostrazione della sua assertiva ad altri, pure ci argomenta su, in questo luogo, e mostra di potersi concludere per due ragioni. La prima è cavata dalla natura d'un'essenza immobile, che allora ha il compimento dell'esistenza, quando è termine di desiderio a qualche altro ente, che così si muova dietro lei: di guisa che ci fosse un'altra essenza di simil natura che non movesse, mancherebbe del fine e della ragione dell'esser suo. La seconda si ritrae dalla natura del moto, che, come non può appartenere che ad un ente, così non può tendere, sia mediatamente sia immediatamente, ad altro fine che ad un ente; e trapassando da un ente secondario ad un altro si mette capo sempre ad uno degli enti primarii celesti. Or questi son corpi mossi: e se ci ha moventi, non debbono essere che in grazia loro, a fine di muovergli. E questi corpi si muovono in tanti moti e non più: adunque ci hanno ad essere tanti motori e non più.

che muove è naturato in grazia dell'ente ch'è mosso, e se ogni moto è d'un ente che si muova, nessun moto ci dovrebb'essere, che avesse a fine sè stesso o un altro moto, ma tutti avranno a fine gli altri. Chè se ci fosse un movimento che ne avesse a fine un altro, anche quest'altro bisognerà che sia in grazia d'un altro: di guisa che, poichè non è possibile il processo all'infinito, sarà fine sempre di ogni moto qualcuno dei corpi celesti che si muovono per il cielo. Che poi il cielo sia uno, non ha dubbio. Chè quando ci fossero parecchi cieli come ci ha parecchi uomini, sarebbero uno di specie i principii di ciascuno, molti solo di numero. Or quante cose sono molte di numero, hanno materia: chè la nozione è una ed identica di molti, come nell'uomo, e Socrate è uno. Ora la quiddità, la prima, non ha materia: chè è entelechia. Uno adunque è di nozione e di numero è il primo movente ch'è immobile: e il mosso, di conseguenza, è sempre e continuamente, uno solo: uno solo adunque è il cielo (1).

(1) Qui cansa un'obbiezione. Gli si sarebbe potuto dire: Sta bene tutto questo, se il cielo è uno solo: ma chi ci dice che non ci sia altri cieli ed in ciascuno tanti altri corpi mossi e tanti altri moventi? Al che risponde: Se ci ha più cieli primi, ci ha più motori primi: e questi motori primi, avendo ciascuno un atto semplicissimo ed unico ed identicissimo, conchiuderebbero nella specie, e sarebbero molti solo di numero. Appunto come gli uomini, gli alberi, e tutte le altre cose, che hanno una specie unica sulla quale si ragguagliano tutti, e numericamente, nella realità sono più. Se non che dovrebbero accadere dei motori, come accade degli uomini: comuni nella specie, intellettualmente sono più nel numero, perchè composti di materia e di forma. Allo stesso modo i motori primi

Dagli antichi e dai remotissimi avi fu trasmessa, a' posteri, in forma di favola, una dottrina, che questi sieno Dii, e che il divino abbracci tutta intera la natura. Tutto l'altro fu poi aggiunto, in modo già tutto favoloso, a persuasione del volgo e per commodo delle leggi e dell'utile: chè danno forma di uomini a questi Dii, o altre similitudini con alcun altro animale, ed altre cose dicono su questo tenor e della stessa fatta. Dalle quali appendici, chi separasse e pigliasse sola quella prima sentenza, per la quale avvisavano, che Dii fossero le prime essenze, la stimerebbe detta divinamente; e che assai verisimile sia, che sendosi parecchie volte trovate sin dove è lecito ciascuna arte e filosofia e poi da capo perdute, queste opinioni ne siano come resti scampati insino a noi. Ecco sin dove la credenza patria e trasmessa dagli antichissimi ci torna chiara (1).

1074. B.

---

dovrebbero avere materia: ma s'è visto che il motor primo non ne ha, perchè tutto atto, senza potenza, ed eterno: adunque non ne possono aver più, mancando necessariamente in una tal natura appunto quell'elemento che potrebbe moltiplicare la specie. Il motor primo è adunque uno: però il primo mosso è dunque uno ma il primo mosso è il cielo:non ci ha dunque che un cielo solo: e però solo tanti moti di astri e tanti motori primi secondarii. Quest'argomento dell'unità di Dio fu adoperato tal quale dalla teologia Scolastica: Vedi S. Tommaso, S., Quest. 111. 3, XI. 4.

(1) Questo luogo è assai importante per parecchie ragioni. L'una è perchè mostra come Aristotele si distaccava dalla tradizione religiosa senza però sprezzarla tutta: l'altra perchè mostra com'egli si provava di conciliare il politeismo volgare col monoteismo, che esigeva la scienza. Noi, in questo luogo, non dobbiamo cercare che un appunto: il modo di questa conciliazione, il quale è così poco chiaro, che parecchi hanno rigettato tutto il libro per

supposto, ed altri (come il Ravaisson, Introd. p. p. CXXVIII e seg.) sono andati in altre ipotesi, cioè dire che in questo capitolo lo Stagirita esponga non l'opinione propria, ma certe sue considerazioni, senza concludere nulla, sulla possibilità della pluralità di motori primi secondarii. Gli antichi scoliasti conciliarono, dicendo, che secondo Aristotele ci fosse una gerarchia di dii regolatori pei movimenti celesti: che pare al Ravaisson una sentenza di colore Pitagorico e Platonico, e però da non doversi passare in buona critica, come merce Peripatetica. Pure il testo è chiaro; e a studiarlo attentamente si riuscirebbe a togliergli questi colori vaghi e leggiadri, che all'austerità Stagirita riescono un imbratto.

Noi abbiamo visto alla nota del Cap. che Aristotele ha discorso dei motori primi, come uno, insin dove si è trattato di mostrarlo tutto atto, e come più, quando ha aggiunto che debb'essere eterno. Anche nel capitolo che precede ed in quel che seguo, dovendo chiarire la natura propria e peculiare della prima intelligenza, ne parla sempre in numero singolare. E qui non dà esplicitamente, se non quattro caratteri ai motori secondarii, e dice, senza ambiguità, che ci è un ordine tra tutti i motori, che sono primi tutti allo stesso grado, che ci ha tra i primi un primo, un secondo, un terzo: il che conferma più giù, al Cap. ultimo, dove mostra, che tutte le cose hanno un centro unico, a cui tendono, a cui mirano, in cui comunicano. Da tutto questo possiamo ritrarre le differenze dei motori tra loro, e i caratteri che guarantiscono la sentenza aristotelica da una soverchia similitudine con sistemi di altra natura. E se Aristotile non le ha indicate esplicitamente egli stesso, non si vuol però concludere, che non sieno vere: anzi, si può vedere, che appunto perchè vere e facili a raccogliere da principii e da sentenze gettate qui e là, ha reputato inutile e soverchio d'indicarle egli stesso.

La eternità, la semplicità e l'essere essenza, deve competere ugualmente a tutti i motori primi: la immobilità con questa differenza, che il motor primo è assolutamente immobile, rispetto a sè e ad altro, dove gli altri sono bensì immobili rispetto al corpo che muovono, ma mobili rispetto a quell'ente primo a cui sono sottordinati. Questa differenza sull'immobilità dee costituirne un'altra simile nell'attualità e nella intelligenza. Quanto all'atto, i motori secondarii debbono essere in un atto compito ed intero in ogni rispetto: ma l'atto [parola illegibile] come l'intelligenza, non si appunta così assolutamente in loro medesimi, come fa l'atto e l'intelligenza primaria: stante chè quegli debbono mirare a questa. In loro però l'intelligibile non s'immedesima affatto ed assolutamente coll'intellezione, ma per accidente, come nell'uomo, con questa differenza, che all'uomo l'intelligibile è presentato inmisto nella materia e però non puro, dove a quegli è dato puro: e però in quello ci ha differenza dall'intelletto possibile all'agente, in questi no. E da altre varietà conseguenti, che noi non accenniamo, perchè la

interpretazione del testo non l'esige. Solo notiamo, che le parecchie difficoltà che può sollevare questa dottrina, s'incontrano appunto le stesse dai teologi nella dottrina cristiana degli angeli: e che gli Scolastici acutissimamente le risolveranno in un senso e con uno spirito affatto Peripatetico. Di guisa che questa parte della teologia tuttochè alimentata in sul principio da fantasie Platoniche è stata nutrita e formata al modo ch'è ora da intelligenze Peripatetiche. L'immaterialità e l'unità specifica di ciascuna natura angelica sono appunto fondate su quei principii che abbiamo visti servire più su alla dimostrazione dell'unità del primo cielo. Vedi S. Tommaso, S.

Mi resta mostrare la differenza del sistema Peripatetico dal Pitagorico. Questa sta tutta nel modo in cui da' motori è generato il movimento, che è un carattere conseguente all'immobilità, nel quale comunicano. Sendo tutti immobili muovono tutti come fini, come voglio dire desiderabili ed intelligibili; e però non come anime moventisi da sè, secondo farebbero nel sistema platonico, nè come numeri, i quali sarebbero la materia ancora del moto, secondo affermano i Pitagorici. E' vero, che il divario è illusorio, stantechè i corpi celesti per muoversi dietro un intelligibile ed un desiderabile, bisogna pure che intendano e desiderino, e che però sieno un composto simile alla natura umana. Ma si badi: Aristotele quando si tratta di mostrarsi novatore, è un po' di facile contentatura: e questo divario gli può bene essere bastato per persuadersi di aver fatto diverso e meglio degli altri.

La concatenazione necessaria di tutto questo movimento mondiale, eterno ed incorruttibile, e il principio, così chiaramente enunciato, che se non ci fossero corpi mossi, non ci sarebbero motori primi, e che questi sono in grazia di quegli, mostra falsa la conclusione di S. Tommaso, riferita e censurata nella nota 8 del cap. 7.

Capitolo IX.

DIO PENSIERO PENSANTE SE STESSO

Le condizioni dell'intelligenza divina presentano certi dubbii. Chè ha, di certo, che sia il più divino de' conoscibili, ma in che modo naturato riesce tale, non è senza difficoltà a dichiarare. Chè s'egli non pensa nulla, qual dignità è la sua, e non è anzi così nello stesso grado di un che dorma? Se poi pensa, e il pensare dipenda in lui da qualcos'altro (quando lo stato suo non fosse il pensare, ma la potenza), non sarebbe già più l'essenza ottima; stante che per via del pensare acquisterebbe il pregio. Ed inoltre, sia che la potenza del pensare, sia che il pensare si dica essenza sua, che cosa pensa? di certo, o sè stesso da sè, o qualcos'altro. E se qualcos'altro, o lo stesso sempre o sempre altro. E ora fa egli differenza, sì o no, se uno pensa solo il bene o se qual s'è cosa gli occorre? O non è anzi assurdo di andar pensando di certe cose? Gli è adunque chiaro, ch'egli pensa il divinissimo e il preziosissimo, e non si trasmuta, chè la mutazione sarebbe in peggio: oltre a che sareb-

be già un movimento. Ora in primo luogo, se l'essenza sua non fosse pensare, ma potenza, è verisimile, che gli riuscirebbe faticosa la continuità del pensare. Di più è chiaro, che ci sarebbe qualcosa di più prezioso del pensare, il pensato. Chè sì la facoltà e sì l'atto del pensiero si ritrovano insino in chi pensa il peggio. In guisa che, se questo è da cansare (e di certo certe cose è meglio di non vederle che di vederle), pensare non sarebbe il meglio. Pensa adunque sè stesso se gli è ottimo, e il pensiero è pensier di pensiero. Se non che la scienza, e la sensazione e l'opinione e la mente sembrano esser d'altro, e di sè stesso solo per occasione o di passaggio. Di più, se è altro il pensare e l'esser pensato, secondo qual rispetto gli inerisce il bene? stantechè, infine, non sia certo il medesimo l'esser del pensare e quello del pensato. O s'ha a dire, che la scienza di certe cose è la cosa stessa? Nelle fattive la cosa è l'essenza e la quiddità senza materia, e nelle contemplative è la nozione e il pensare. Non essendo adunque diverso il pensare ed il pensato, per queste cose che non hanno materia, saranno il medesimo e sol'uno sarà l'atto divino del pensare e del pensato. Resta ancora un dubbio, se il pensato sia composto: così la mente non si muterebbe nelle varie parti dell'interno? Ma non è egli indivisibile ogni cosa che non ha materia? Come l'intelletto umano, quello che si svolge nei composti, stante che non conseguisca il suo bene in una

1075. A.

parte o in un'altra, ma raggiunga l'ottimo proprio, che è altro dalle parti, in un intero pensato; tale *ab aeterno* l'atto divino del pensiero che pensa se stesso (1).

---

(1) [Quest'ultimo periodo manca nel *ms.* del Bonghi].

Capitolo X.

DIO FINE DELL'ORDINE UNIVERSALE. ESAME DELLE DOTTRINE DEI PREDECESSORI

Si deve eziandio considerare in qual modo la natura dell'universo abbia il buono e l'ottimo, se separato e per sè, o nell'ordine delle sue parti, o in tramendue le guise come un esercito (1). Che il ben d'un esercito è nell'ordine e nel capitano, e anzi più in questo: stante che questi non sia per opera dell'ordine, ma l'ordine invece per opera sua. E tutte le cose per un verso sono coordinate, benchè non in una simile maniera gli acquatici, i volatili e le piante: e non sono tra loro, come se non fosser nulla l'una all'altra, anzi ciascuna importa all'altra. Stante che tutte sono coordinate ad un ente unico, e come in una casa dove ai liberi non è punto lecito di fare checchessia, a caso,

(1) Dopo aver discorso della natura del motor primo, della pluralità dei motori secondarii, del numero dei movimenti degli astri e delle dipendenze da loro di ogni mutazione ed alterazione delle cose sensibili, si dimanda in che modo sia il bene nell'universo, o altrimenti in che modo l'universo sia buono, se per via d'un'entità estrinseca che lo muova, o per via d'un ordine intrinseco che l'informi. E dice che in amendue i modi.

anzi tutti gli ufficii o i più sono assegnati, ed agli schiavi invece ed alle bestie da soma è assegnata poca opera in servizio comune, ed il più l'adoperano a caso secondo l'occorrenza. Chè appunto questo principio dell'operazione di ciascuno è la natura di ciascuno: voglio dire, che come è necessario a tutti di venire allogati ad ufficii distinti, così ci ha alcuni punti ai quali pigliano parte tutti in servizio del bene comune (1).

Quanti assurdi poi vengon fuori a quegli che dicono altrimenti, e quali siano i discorsi più speciosi e su quali sentenze cadono meno dubbii, non deve passarsi sotto silenzio.

Tutti derivano ogni cosa da' contrari. *Ogni cosa, da' contrarii;* male l'uno e l'altro: nè dicono, le cose in cui ineriscono i contrarii come faranno a venir da' contrarii: chè i contrarii, l'un verso l'altro, sono impassibili. Questo intoppo si toglie da

(1) Gli basta accennar solo che l'universo sia buono per la causa che lo muove, avendo già dimostrata la necessità del motor primo e che muova come desiderabile, e però come bene. Dichiara più a lungo come l'universo sia buono per l'ordine, e mostra come quest'ordine sia vario ed universale, consistente in una distinzione di ufficii tra gli enti ed una comunità di tendenza e di mira. Noto come S. Tommaso crede che Aristotele si proponga tutto questo dubbio qui per la considerazione che segue: Oritur ista quaestio ex hoc quod supra dictum est, quod primum movens movet sicut bonum et appetibile. Bonum enim secundum quod est finis alicujus, est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo, quod est ad finem, sicut si dicimus locum esse finem ejus quod movetur ad locum. Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis et forma jam adepta est quoddam bonum intrinsecum ejus, cujus est forma. Forma autem alicujus totius, quod est unum per ordinationem quandam partium, est ordo ipsius, unde relinquitur quod sit bonum ejus.

noi acconciamente, per via di quel terzo intermedio, che poniamo (1).

(1) Questo periodo è malagevole. Alessandro A. ne arreca due interpretazioni. l'una in nome proprio, l'altra come appartenente τῳ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι. Ecco questa seconda: è necessario ad ogni cosa, sia che cada sotto generazione sia che giri circolarmente, di venire allo sceverarsi (εἰς τὶ διακριθῆναι ἤτοι συστῆναι τὸν ὅλον κόσμον) ossia a costituire il mondo: di guisa ce qui διακριθῆναι sia in luogo di συστῆναι nel modo stesso di Anassagora, che diceva, che la mente « sceverando » le omeomerie constituì l'universo: e il resto: e si ha così altre cose, « in cui comunicano tutte per il servigio dell'universo ». Sarebbe una continuazione dell'esempio dell' *amministrazione domestica*: come in questa tutti comunicano gli uni cogli altri, così ci sono ancora altre cose comunicantesi ed aiutantisi a vicenda al compimento dell'universo. L'altra interpretazione invece, vuole che non si discorra di ogni cosa in genere, ma di sole quelle che soggiacciono a generazione, alle quali sia necessario di venire εἰς τὸ διακριθῆναι, cioè a generarsi l'una dall'altra: chè questa è appunto la natura dei generabili e questo è il lor punto comune, che si generino tutti da tutti, dagli elementi i composti e dai composti gli elementi per un altro modo: e in quel che aggiunge, che non solo comunicano tra loro rispetto al generarsi che fanno gli uni dagli altri, ma ancora in altri punti, nei colori, nella figura, nella grandezza: che tutte queste cose cospirano nella natura dell'universo: stante chè nessun sensibile sia senza grandezza, colore o figura. A me riesce impossibile di capire, come il Cousin abbia creduto di poter rendere questa seconda interpretazione così « Oui, tout dans l'univers a nécessairement des fonctions distinctes dans un plan commun: et toutes choses se divisent, sous la condition de conspirer ensemble au même but. Il Michelet fa da sè, nè poteva poter esser seguito, compendiando così: Tout est obligé de paraître en jugement; mais une existence est de telle nature, que toutes choses en participent pour former la communauté de l'univers. P. 197. Il danno è che il giudizio universale non ha nulla a fare qui, e che per il resto dovrebbe leggersi: καὶ τ. ἔστι οὗ ἅπαντα κοινωνεῖ. Comechessia, a me non pare perfettamente accettabile nè l'una nè l'altra: e seguo una terza, che si può difender così.

Aristotele vuol chiarire un esempio, ed una proposizione. L'esempio è della casa, in cui ciascuno fa di certo qualcosa: però s'egli ha dignità e grado, ha un ufficio certo e distinto: se non questo l'ha comune con altri, e ciascuno fa o non fa la tal cosa, la tal'altra, secondo occorre: principio è poi che la varietà dell'opera assegnata a ciascuno si fonda sulla varietà della natura di ciascuno. Per mo-

Ci ha poi alcuni che fanno della stessa materia l'uno dei contrarii, come quegli che contrappon-

---

strare l'applicazione di questo esempio all'universo, dice che anche qui tutte le cose debbono venire ad essere distinte, sceverate, scompagnate, se non che però ci ha certi uffici infimi, ultimi, di poco rilievo, che tutti gli enti possono fare, or l'uno or l'altro, a caso. Oltre alla necessità della concatenazione del sentimento, risulta la verità della mia interpretazione da questo, che Aristotele accetta per causa degli accidenti terreni la fortuna e il caso: però non può aver concepito un ordine universale così rigorosamente perfetto come farebbe chi accettasse la provvidenza. Però non sarebbe possibile che qui dove parla dell'ordine, non cerchi in qualche modo di cansare l'obbiezione che gli si potrebbe fare, a causa dell'azione, praeter intentionem *naturae ed artis*, di quelle due cause. Ed argutamente le schiva coll'esempio della casa, in cui l'ordine non è turbato, perchè si ha certi ufficii comuni ed agevolissimi a cui non è assegnata persona o animale fisso. Ma tutti quegli che ci si possono [parola illegibile] sono adoperati a caso e secondo occorre. Libero chi vuole di non persuadersi: non mi persuado neppure io: dico solo che l'interpretazione deve star così. S. Tommaso ha visto la necessità di trovare dovechessia un cenno di caso e di fortuna. Se non che intende all'inversa, e quasi avesse letto: *καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ἅ κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον*; stantechè interpreti: Sunt quaedam quae talia sunt quod omnia quod sunt in eis *communicant ad totum* idest sunt ordinata ab bonum commune totius. Di guisa che dove io vedo accennata l'azione causale, egli reputa indicati quegli enti, che, *quia numquam deficiunt a sua actione debita et naturali, habent omnia sua communicantia ad totum.* Mi dispiace ad allontanarmi dall'Aquinate. Del resto, la sua conclusione è affatto la mia e mi par da recar per esempio d'interpretazione esatta e compita: *Est ergo summae solutionis*, quod orduo requiritur: scilicet ordinatorum distinctionem et communicationem distinctorum ad totum. Quantum autem ad primum, indeficienter est ordo in omnibus. Quantum autem ad secundum est quidem ordo indeficienter in aliquibus, quae sunt suprema et proxima primo principio, sicut substantiae separatae et corpora coelestia in quibus nihil casualiter accidit et praeter naturam. In aliquibus autem deficit, sc. corporibus in quibus interdum aliquid accidit casualiter praeter naturam et hoc propter remotionem a primo principio semper eodem modo se habente.

Insino alla fine del capitolo riassume rapidamente e magistralmente tutta quanta la materia della metafisica, ponendola in contradizione colle opinioni dei filosofi che lo precedettero, e mostrando così di quanto abbia fatto avanzare la scienza.

gono il disuguale all'uguale, o il moltiplice all'uno. Ed anche qui si solve: stante che la materia prima non sia contrario a nulla. Oltre a che tutte le cose, dall'uno in fuori, parteciperebbero al male: quando il male stesso fosse l'uno degli elementi.

Altri poi non danno neppure dignità di principii al male nè al bene, tuttochè in ogni cosa il bene è principio supremo (1). Altri invece dicon che il bene sia principio (2), ma in che modo il sia, se come fine o come movente o come specie, nol dicono.

1075. B.

Assurdo ancora Empedocle, che fa dell'amicizia il bene. Or d'essa è principio come motrice, in quanto rauna, e come materia, in quanto fa parte del miscuglio. Or se al medesimo accade d'esser principio e come materia e come movente, ma di certo, la sua essenza è duplice: per che modo dunque l'amicizia è principio del bene? Ed assurdo ancora, che la discordia sia l'incorruttibile: essa appunto, ch'è la stessa essenza del male (3).

---

(1) È il sistema di Platone.

(2) Speusippo e i Pitagorei.

(3) I Platonici.

(4) « Dicendo Empedocle, che l'amicizia sia raunatrice e fattrice nello sfero pare che n'abbia voluto fare una causa attiva: dall'altro lato avendola fatta una parte del miscuglio e dello sfero, mostra che s'ammetta per una causa materiale. Oltre a questo, se ancora si concedesse che l'amicizia tenga luogo di materia e di movente, sempre questi due rispetti differirebbero di nozione: di guisa che la nozione dell'amicizia avrebbe guerra e contrarietà nel suo seno, e sarebbe come dilacerata dalla discordia. Ancora se l'amicizia, come Emp. vuole, è il bene, la discordia sarà il male; or se

Anassagora, invece fece del bene un principio movente: stantechè la mente muove: se non che muove a cagione di qualcosa: qui è il punto, di qualcos'altro da lei. Fuori che si dice come noi: che l'arte medica in un senso è la salute (1); strano poi di non avere ammesso un contrario al bene ed alla mente (2).

Ma tutti questi che professano i contrarii, a spiargli senza tregua (3), non si servono poi dei contrarii. E nessun di loro dice, perchè certe cose

---

è questo, come è possibile di fare incorruttibile la discordia? Dove invece quando la amicizia, convenendo con ogni altra cosa, constituirà lo sfero, dovrà di necessità perire la discordia». A. A.

(1) «Noi diciamo, che la medicina sendo in un senso la specie stessa della sanità, quando muove checchessia a cagione della sanità, muove a cagione di sè stessa: di guisa che se Anassagora dicesse, che rispetto alla mente, il movente e la cagione per cui muove sono lei stessa, e che per questo tutto quel che muova si muova dietro lei, avendo a fine lei, non si allontanarebbe dal vero». A. A.

(2) L'ente primo che è la mente ed il bene non ha contrario, secondo la dottrina d'Aristotele: come adunque trova assurdo che Anassagora non l'abbia indicato? Secondo S. Tommaso, che non perde e non cansa nessuna difficoltà, quest'obbiezione sarebbe fatta dal punto di vista della dottrina dei contrarii, quasi *ad hominem*. Temistio ancora, pare, ci abbia avvertito: ma non trovo che la traduzione che ce ne resta, dia senso chiaro ed esplicito. Anzi parrebbe, che egli creda che quest'ultima frase si abbia a pigliar separata: *Di più, è assurdo di non porre un contrario alla mente ed al bene:* riferendosi ad altri che ad Anassagora. Nel qual caso, in cambio di seguire quell'esposizione che ne fa Temistio, quando ci riescisse di capirla bene, sarebbe meglio di pigliare questa obbiezione ai filosofi sostenitori dei contrarii, come una scolta avanzata di quelle che seguono più giù, e sono dello stesso tenore, ma più svolte e schiarite.

(3) Altri leggono ῥυθμίσῃ, che è la lezione adottata dal Bekker: io preferisco ῥαθυμήσῃ, di cui si contenta A. A. L'altra lezione non è certo impossibile ad interpretare: ma ove non si cambiasse ancora il τίς in τί, non si può senza grande stiracchiatura e sforzo.

sono corrruttibili e certe incorruttibili: quando fanno tutti gli enti dai medesimi principii (1). Di più certi fanno venire ogni cosa dal non-ente (2) ed altri, per non esserci costretti, riducono tutte le cose in una (3). Di più, nissun dice, perchè ci avrà essere generazione sempre, e quale sia la causa della generazione. E a quegli che pongono due principii, abbisogna necessariamente un principio più alto, e principale: e agli altri, che introducono le specie, fa mestieri parimenti, che un principio più alto ci sia. Perchè ci sarebbe stata o ci sarebbe partecipazione? (4). E gli altri hanno bisogno che ci sia un contrario alla sapienza, cioè alla scienza suprema, noi no: stante che non ammettiamo nessun contrario all'ente primo. Chè tutti i contrarii hanno materia, e s'identificano in potenza, e l'ignoranza contraria s'informa in un ente contrario: ora il primo ente non ha contrario (5).

---

(1) « Aristotele avea modo di spiegare questa diversità, stante chè di altro elemento (del quinto corpo) faceva i corpi celesti: di altri i corruttibili » A. A.

(2) Esiodo e i Teologi (Theol. 116).

(3) Parmenide.

(4) Mostra come nel sistema dei contrarii ed in quello dell'idee manca la causa della generazione: bisognando, che o l'un dei contrarii sia cagione all'altro del generarsi, o un principio più alto metta in moto le idee e la materia, perchè questa voglia partecipare dell'effluvio di quelle, e quelle lasciarlo cadere su questa. Per Aristotele, l'intelletto è causa movente come fine.

(5) Poichè la scienza è un medesimo collo sciente, e si ha la scienza somma e così lo sciente sommo, bisogna che ci sia ancora l'ignoranza somma e però l'ignorante sommo, quando i primi principii fossero contrarii. Il che non risulta dalla dottrina di Aristotele.

Se non ci fosse niente altro oltre ai sensibili (1) non ci sarebbero nè principio nè ordine nè generazione nè i corpi celesti, ma sempre un principio da un principio, come è il caso di tutti i teologi e i naturalisti (2). E se invece ci fossero le specie o i numeri, non sarebbero causa di nulla: e quando pure, del movimento certo no.

E poi come verrebbe da inestesi l'estensione ed il continuo? Chè il numero nè come movente nè come specie, non farà mai un continuo (3).

Anzi, più, non ci sarà mai un contrario, che sia adatto mai nè a fare nè a muovere: chè potrebbe non essere. Poichè il fare è posteriore alla potenza; Adunque gli enti non sono eterni. Or sono: si deve dunque tor via di mezzo l'un dei contrarii. E s'è detto come (4).

Secondo la quale, « poichè tutti i contrarii hanno materia e sono nella materia, e sono potenzialmente il contrario (il bianco infatti è potenzialmente nero), e che però non ci ha contrario per sè, ma per rapporto a un soggetto e ad una materia, cui inerisca, e che il primo principio, sendo del tutto immateriale ed in atto, è così, privo affatto di potenza, si conclude, che non ci potrebbe essere un contrario dell'ente primo ». A. A.

(1) « Questo non è detto qui per caso, ma perchè deve nel seguente libro contraddire a Platone ed ai Pitagorei. Però vuole dapprima mostrare com'egli ammetta essenze intelligibili, per dimostrare poi che le non sono nè le idee di Platone nè i numeri Pitagorei ». A. A.

(2) Se Giove è principio di Ercole, e Saturno di Giove e così di seguito, come nelle cosmogonie poetiche, non si trova nè si può trovar termine.

(3) Vedi libro 1. e i due che seguono.

(4) Si noti la maniera stretta dell'obbiettare e del rispondere. I principii su cui corre l'argomentazione, sono già stati schiariti

Oltre a ciò, nessun dice punto, per via di che i numeri o l'anima e il corpo ed in genere la specie e le cose formino uno: nè nessuno ha modo di dirlo, se già non affermi con noi, che n'è causa il movente.

Quegli (1) infine, i quali affermon esser primo il numero matematico, e annoverano così ogni altra essenza attigua, e danno altri principii a ciascuna, formano ad episodii le essenze dell'universo (chè l'una cosa non fa nulla all'altra se sia o non sia), e moltiplicano i principii. Ora gli enti vogliono essere governati bene: e

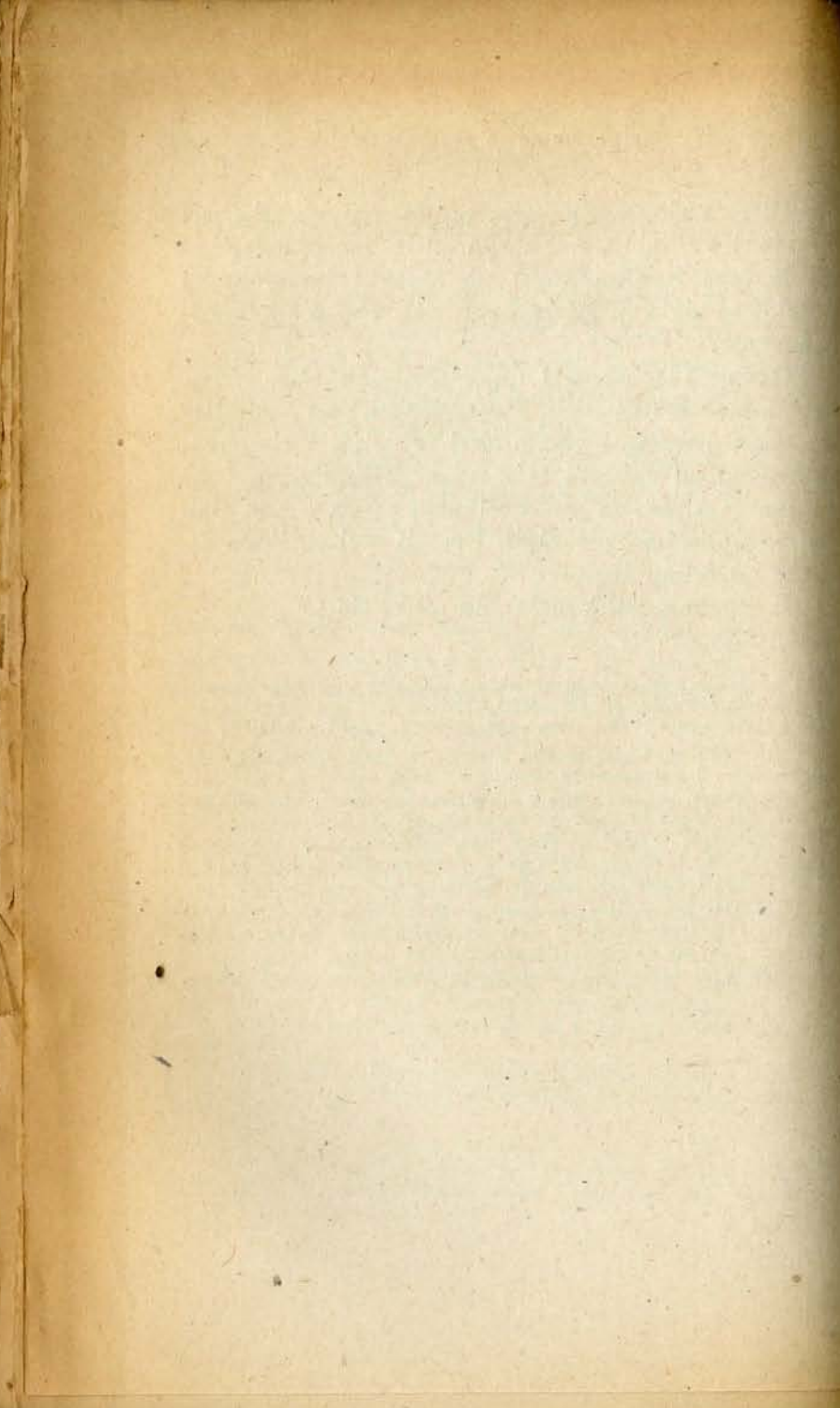
1076. A.

Il regnar molti è male: un sol re sia (2).

---

più su. Il contrario, sendo potenziale, soggiace a quell'incommodo universale dei principii potenziali, che con loro potrebbe non esserci stato nulla: il che, come abbiam visto, è impossibile.

(1) I Pitagorici, o ancora Platone, i quali sostengono, che dal numero tre si generi la superficie e dalla superficie i triangoli, e dai triangoli le piramidi, e dalle piramidi il fuoco, e per un'altra parte, dal cinque la giustizia, dalla monade il cielo, e così da un altro principio sempre un'altra cosa, sconnettono e riducono ad episodii tutta la natura dell'universo, scomunandone tutte le parti e facendole indifferenti l'una dall'altra.

(2) Qui finisce il commentario di S. Tommaso con queste parole: « Concludit quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens et primum intelligibile et primum bonum, quod supradixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen».

LIBRO DECIMOTERZO

SOMMARIO

I. — Se esistono altre essenze oltre le sensibili. — Opinioni precedenti e loro raggruppamento. — Si considerano gli oggetti matematici come tali: *a*) o esistono nei sensibili; *b*) o fuori di essi; *c*) o in altro modo.

II. — Non esistono nei sensibili; si dicono i motivi. — Non esistono separatamente; si dicono i motivi. — Si conclude che non esistono nè nei sensibili, nè fuori di essi; perciò o non esistono affatto o esistono in altro senso.

III. — Le matematiche riguardano i sensibili, ma solo per la grandezza e il numero. — Gli oggetti matematici esistono? — Rispondono a realtà come astratti dalle cose e sono nelle cose in potenza. — Le matematiche non ignorano il bene e il bello.

IV. — La dottrina delle idee: suo esame. — Origine della dottrina di Platone. — Eraclito e il divenire. — Socrate. — Differenza tra Socrate e Platone. — Critica della dottrina delle idee.

V. — Continuazione della critica della dottrina delle idee.

VI. — Varie ipotesi intorno ai numeri ed esame di esse.

VII. — Si esamina la dottrina di un gruppo di Platonici. — Si elencano e si discutono i vari motivi di critica.

VIII. — Si esamina la dottrina di altri Platonici e dei Pitagorei. Confutazione delle varie ipotesi.

IX. — Difficoltà circa i principii degli oggetti geometrici. — Difficoltà che concernono la derivazione dei numeri e delle grandezze. Conclusione.

X. — La dottrina delle Idee - Numeri. — Le Idee come principî universali al di fuori del sensibile. — Difficoltà e insufficienza della dottrina platonica. — Se ne dicono i motivi.

CAPITOLO I.

DELLE ESSENZE OLTRE LE SENSIBILI E VARIE OPINIONI

Quanto all'essenza sensibile s'è detto qual sia, nel trattato dei libri naturali, parte a proposito della materia, parte più giù a proposito dell'essere in atto. Ora, poichè si tratta di esaminare, se ci sia o non ci sia un'essenza, oltre alle sensibili, immobile ed eterna, e se ci è qual sia, ci bisogna studiare da prima le cose dette dagli altri, affinchè, se per caso fanno degli sbagli noi gli cansiamo; e se poi qualche dottrina fosse comune a noi e a loro, non se ne dispiaccia per noi; si dev'essere contenti di dire dove meglio, dove non peggio degli altri.

Ci è in questo punto due opinioni: stantechè ci siano taluni che fanno essenza le entità matematiche (come a dire i numeri, le linee, e cose congeneri), e parimente le idee (1).

---

(1) L'altra opinione è quella che spiega l'esistere a parte dell'entità matematiche e dell'essenze in qualità d'idee. Non ne dà conto qui esplicitamente; perchè come contraria a quella che esprime si può agevolmente sottintendere. Continua, esponendo tre varietà

E poichè chi di questi generi ne fa due, l'idee, e i numeri matematici, e chi ne fa tutt'uno e chi afferma che siano solo le essenze matematiche, ci bisogna studiare prima le entità matematiche senz'aggiungere niente d'estraneo, come a dire, se ci provino essere idee o no, e principii e essenze degli enti o no, ma restrignersi ben bene a solo l'entità matematiche, se siano, o se non siano, e se sono, come siano, e poi, dopo a parte esaminare di per sè il punto dell'idee, sommariamente però e solo per non avere scrupoli: molto se n'è discorso nei ragionamenti essoterici.

Il più di parole ci conviene spenderlo nell'altra ricerca, quando esamineremo, se le essenze e i principii degli enti son numeri ed idee; chè dopo le idee, resta appunto questa terza ricerca.

È, d'altronde, necessario, se le entità matematiche sono, che sieno o nei sensibili, secondo dicono alcuni, o separate dai sensibili (ci ha anche di quegli che l'intendono così): ovvero, se nè nell'un modo nè nell'altro, o non sono, o sono in un'altra maniera. Di guisa che la quistione non s'aggira intorno all'esser loro, ma intorno alla maniera.

---

nel sistema, che ammette l'essere come essenze dell'entità matematiche e dell'idee.

CAPITOLO II.

DEGLI OGGETTI MATEMATICI NEI SENSIBILI O FUORI DI ESSI

Ora, quanto all'essere, di certo, è impossibile, ch'esse stieno nei sensibili, e il riescire questa maniera di ragionarne un arzigogolo, e' s'è detto già nel libro dei dubbii, chè non possono stare insieme solidi, e più, che, colla stessa ragione, anco le altre potenze e nature dovrebbero essere dentro a' sensibili e nessuna mai separata.

1076. B.

Codesto adunque s'è detto prima: ma, inoltre, è chiaro, che con questo nessun corpo potrebb'esser diviso. Imperocchè dovrebb'esser diviso per il verso della superficie, e questa per il verso della linea, e questa per il verso del punto: di guisa, che se non si può dividere il punto, e neppure la linea, e se questa no, neppure il resto. Che divario si ha dunque a dire, che le entità matematiche sieno queste stesse nature sensibili, ovvero che non sieno già desse, ma in esse? Il risultato sarà il medesimo: o resteranno divise ancor'esse, dividendosi le sensibili, o neppure le sensibili potranno dividersi.

Non per questo però sarà possibile, che codeste nature matematiche stiano separate. Imperocchè se ci saranno, oltre i sensibili, dei solidi separati

diversi ed anteriori a' sensibili, è chiaro, che anco oltre alle superfici ci debbano essere altre superfici separate, e punti e linee: vale sempre una stessa ragione. Or se questo, anco oltre alla superficie del solido ci saranno altre superficii, e linee e punti in disparte. Chè gl'incomposti son prima dei composti, e se ci sono corpi non sensibili, anteriori a' sensibili, colla stessa ragione ci saranno anche delle superficie contenute entro a' solidi immobili. Di guisa che queste saranno altre superficie e linee da quelle appartenenti a' solidi matematici. E parimenti però ci saranno linee di queste superficie delle quali bisogna che ci sieno, per la stessa ragione, altre linee e punti anteriori: e così i punti compresi in queste anteriori linee, altri punti anteriori, dei quali oramai non se ne troveranno più altri anteriori. Oh! l'assurdo coacervo davvero! Ne risulta, in effetti, che di solidi in vero ce ne sarà sola un'altra sorte unica, oltre a' sensibili, ma di superficie, oltre alle sensibili, tre: quelle oltre alle sensibili, quelle comprese nei solidi matematici, e le terze, oltre alle comprese in essi: di linee quattro, di punti cinque. Di guisa, che quali tra questi saranno gli oggetti delle scienze matematiche? Non di certo la superficie e le linee e i punti compresi nel solido, sia pure l'immobile: son sempre i primi, in effetti, gli oggetti della scienza (1).

---

(1) E però dovranno essere i punti, da sè separati, non quelli contenuti nelle linee; e le linee da sè, non quelle contenute nella superficie da sè, e non quelle contenute nei solidi.

Vale lo stesso discorso anche dei numeri. Oltre a ciascun punto, in effetti, ci saranno altre monadi, sia per ciascun ente sensibile, e sia per ciascuno intelligibile, in forma che saranno infiniti i generi dei numeri matematici.

1077. A. Oltre a che quelle obbiezioni, che discorremmo nel libro dei dubbii, come si potranno sciogliere? Gli oggetti dell'astronomia dovranno essere in effetti, oltre a' sensibili non meno di quegli della geometria. Or come potrà esser così il cielo e le sue parti, o qual s'è altra cosa fornita di movimento? E il simile degli oggetti dell'ottica e della musica: ci dovrebb'essere una voce ed una veduta oltre alle sensibili ed alle singolari. E però ancora lo stesso non si può negare per le altre sensazioni e per gli altri sensibili: che perchè mai più per gli uni che per gli altri? E se così, come per le sensazioni, anco per gli animali.

Di più, si disegnano da' matematici delle figure universali, oltre a codeste essenze nostre. Faranno adunque queste un'altra essenza, tramezzante, separata dall'idee e dagl'intermedii, la quale non sia numero, nè punti nè grandezza nè tempo. E se questo è impossibile, non è meno visibilmente impossibile che quelle entità matematiche stieno separate da' sensibili.

In somma, se uno ammette che l'entità matematiche siano a modo di essenze separate, ne risulta il contrario e del vero e del solito a credersi. È necessario in effetto, essendo così, che sieno ante-

riori alle grandezze sensibili, dove nel vero debbono essere posteriori; chè la grandezza imperfetta è bensì per generazione anteriore, ma nell'essenza posteriore: l'inanimato, per via d'esempio, all'animato.

Oltre a che, con che mai saranno une le grandezze matematiche? Le cose di quaggiù sono une mediante un'anima, o mediante una parte di anima, o con qualche altro mezzo plausibile: chè se manca, si moltiplicano e si dissolvono: le grandezze matematiche, invece, che sono dei divisibili e dei quanti, che causa avranno d'essere une, e stare insieme?

Di più, le generazioni lo fan vedere. In effetti, han luogo prima per il verso della longitudine, poi per quello della latitudine, da ultimo per quello della profondità, con che hanno termine. Or se quello che è nella generazione posteriore, è nell'essenza anteriore, debb'essere il corpo anteriore alla superficie e alla lunghezza, e però piuttosto anche perfetto ed intero, perchè animato: una linea, invero, o una superficie, come mai sarebbe animata? L'asserirlo trascenderebbe i nostri sensi.

Di più, il corpo è un'essenza: già ha raggiunto sotto un aspetto la perfezione. Le linee, invece, che essenze sono esse mai? Nè in qualità di specie, certo, nè di una forma, come verbigrazia, l'anima, posto che la sia così: nè in qualità di materia, come, per esempio, il corpo. Non si vede in effetti nulla, che consti di linee e di superficie e

di punti. Or se fossero un'essenza materiale, do-
1077. B. vrebbero parerne capaci. Quanto al concetto, sian
pure anteriori. Ma non tutte quelle cose, che sono
anteriori nel concetto, sono ancora anteriori nel-
l'essenza. Sono anteriori nell'essenza, tutte quelle
che separate rimangono in essere: nel concetto tut-
te quelle i cui concetti sono inclusi in altri: pro-
prietà, che non coesistono. Chè, se le modificazio-
ni non sono in disparte dall'essenza, come la mo-
bilità o la bianchezza, la bianchezza sarà quanto al
concetto anteriore all'uomo bianco, ma non di cer-
to quanto all'essenza: chè non può stare separata,
ma sta sempre col tuttinsieme: e chiamo tuttinsie-
me l'uomo bianco. Di guisa ch'egli è manifesto,
che nè quel che s'ha mediante una sottrazione, è
anteriore, nè quel che s'ottiene per addizione
è posteriore: chè per via di una addizione alla
bianchezza s'ha l'espressione di uomo bianco.

Capitolo III.

SE E COME ESISTONO OGGETTI MATEMATICI

S'è adunque già esposto a sufficienza che l'entità matematiche nè sono essenze più dei corpi, nè sono nell'essere, benchè sieno nel concetto, anteriori a' sensibili, nè possono stare dove che sia alla spartata. E poichè neppure nei sensibili non potevano essere, è manifesto che o non sono punto o sono sotto un rispetto e però non assolutamente: chè l'essere lo intendiamo in più sensi.

Come, in effetti, le proposizioni universali nelle matematiche non s'applicano a cose separate dalle grandezze e da' numeri, ma a loro, benchè non intanto in quanto hanno grandezza o sono divisibili: così è visibile che possono farsi e ragionamenti e dimostrazioni intorno alle grandezze sensibili, non in quanto sensibili, ma in quanto grandezze. Chè, siccome se ne ragiona molto solo in quanto mosse, prescindendo, da quello, che ciascuna cosa mossa sia e de' suoi accidenti, e non è per questo necessario, che vi sia o qualcosa di mosso separato da' sensibili, o nei sensibili una natura

opposta e distinta, e così ancora dei mossi si faranno ragionamenti e scienze, non in quanto mossi, ma in quanto corpi solamente, e parimenti in quanto solo superficie e in quanto solo lunghezze, e in quanto divisibili, e in quanto indivisibili bensì, ma con posizione e in quanto meramente indivisibili.

Di guisa, che poichè si sta affatto nel vero a dire semplicemente che sia non solo il separabile, ma ancora il non separabile, come che il mosso sia, e però anco delle entità matematiche si potrà con verità dire semplicemente che sieno, e appunto tali quali le dicono. E siccome anche dell'altre scienze è vero di dire semplicemente che abbiano codesto e non un accidente ad oggetto (non il bianco, per via d'esempio, se il sano è bianco, e la scienza è del sano), ma un oggetto in quanto è quel tale lor proprio, il sano, se è il sano in quanto tale, l'uomo, se è l'uomo in quanto uomo, or così ancora la geometria. Non perchè accade che sieno sensibili gli oggetti che studia, questi sono considerati in quanto sensibili: le scienze matematiche non avranno ad oggetti i sensibili, nè tuttavia avranno oggetti da questi separati. Parecchie proprietà accadono per sè alle cose, in quanto sono ciascuna d'esse: in quanto è maschio l'animale, e in quanto è femmina, ha proprietà sue proprie (tuttochè niente di maschio o di femmina sia separato dagli animali): e così ancora dei corpi in quanto solo lunghezze e in quanto superficie. E l'esattezza ha tanto

1078. A.

più luogo, quanto più le scienze trattano cose anteriori per concetto e più semplici: l'esatto è appunto il semplice. Di guisa che dove non ci ha grandezza, l'esattezza è maggiore, che dove ci ha, e soprattutto dove non ci ha movimento. Se poi la cosa è fornita di movimento, dev'essere soprattutto il primo; chè è il più semplice, in ispecie se è l'uguale. Dite il medesimo della musica e dell'ottica: nè l'una nè l'altra studia la vista o la voce in quanto tali, ma in quanto linee e numeri: tutte e due modificazioni proprie di quelle. E la meccanica del pari. Di guisa, che se uno, posti degli accidenti separati gli studia in quanto tali, non dirà punto una menzogna per questo: come neppure se disegni per terra e chiami linea d'un piede quella che non sia d'un piede: non ci ha, in effetti, menzogna nelle premesse. Anzi sarebbe il miglior modo di studiare ciascuna cosa, quando uno pone da sè il non separato, separandolo, ch'è appunto quello che fa l'aritmetico ed il geometra. L'uomo, in effetti, in quanto uomo è uno ed indivisibile: e l'aritmetico suol porre l'uomo indivisibile, di poi considerare se niente accade all'uomo in quanto indivisibile. Il geometra invece nol considera nè in quanto uomo nè in quanto indivisibile, ma in quanto un solido. E', di fatti, evidente, che quelle proprietà che nell'uomo sussisterebbero, esisterebbero, quando anche non fosse indivisibile. Di guisa che però discorrono giusto i geometri, e ragio-

nano d'enti e sono *enti*: chè è duplice l'ente; è ovvero *in atto* ovvero *materialmente*.

E poichè il buono è diverso dal bello (quello consiste sempre in un'azione: dove il bello si trova ancora negl'immobili), coloro che affermano senza distinzione che le scienze matematiche non parlino punto del buono nè del bello, mentiscono. Anzi ne parlano, e lo mostrano assaissimo, anche se nol nominano, ne mostrano gli effetti e le ragioni; e dunque non può dirsi che non ne parlano. Le spe-
1078. B. cie, in vero, le maggiori del bello sono l'ordine e la proporzione e il determinato, cose appunto, che le scienze matematiche mostrano soprattutto. E poichè di certo codeste cose (l'ordine, vo' dire, e il determinato) paion cagioni di parecchie altre, non si potrebbe negare che, sotto un rispetto, esse trattino quella causa, che è cagione in riguardo al *bello*. Del resto, su questo punto, parleremo più distintamente altrove.

CAPITOLO IV.

LA DOTTRINA PLATONICA DELLE IDEE. CRITICA DI ESSA

E dell'entità matematiche, che le sieno degli enti, e come sieno enti, e come anteriori ai sensibili e come non anteriori, basti cotesto. Ora, quanto all'idee ci bisogna studiarne prima la dottrina schietta per sè, senz'appiccicar lor punto la natura di numeri, ma nel modo che si fecero a formolarla, i primi che abbiano affermato l'essere dell'idee.

Questa dottrina delle specie nacque tra i suoi sostenitori, per aver loro creduto di trovare il vero nei concetti Eraclitei, che tutte le cose sensibili fluiscono sempre. Di guisa che se ci debba essere scienza ed intelligenza di qualcosa, bisogna che ci sieno delle altre nature permanenti oltre alle sensibili; di cose fluenti, in effetti, non poterci essere scienza. Socrate, in vero, trattò delle virtù morali e cercò il primo di darne definizioni universali, chè dei fisici solo Democrito avea già saggiato un poco, e definito, in certo modo, il caldo e il freddo: e i Pitagorei, anche prima, alcune poche cose i cui

concetti riappiccavano a' numeri; *che è l'opportunità*, per esempio, che il giusto o le nozze. Socrate, invece, cercava plausibilmente il *che è*: imperocchè cercava di sillogizzare, e il principio di sillogizzare è il *che è*. Chè ai suoi tempi la facoltà dialettica non era ancora al punto di potere considerare i contrarii anco prescindendo dal *che è*, e se sia unica ed identica la scienza dei contrarii. Chè le son due, le cose, che altri ascriverebbe giustamente a Socrate, i ragionamenti induttivi, e il definire in universale: or queste sono appunto i due primi passi della scienza. Se non che Socrate non faceva separabili gli universali e le definizioni: quegli invece gli separarono, ed una tal maniera di enti addimandarono idee (1).

Cosicchè a loro accadde, in certo qual modo, con un ragionamento analogo, di ammettere che ci fossero le idee di tutte le cose di cui si parla in termini universali; così come se qualcuno, volendo numerare una quantità minore di oggetti, pensasse di non riuscirci e pensasse di contarli dopo averne accresciuto il numero (1). Sono, infatti, in maggior numero le specie, per così dire, che gli oggetti sensibili, ricercando le cause dei quali giunsero alla fondazione delle specie; per ogni oggetto, infatti, c'è la specie omonima e al di là delle essenze: delle altre cose è una per molte, sia per le cose di

1079. A.

(1) [Manca nel *ms.* la trad. del resto del cap. e del cap. V].

(2) Con qualche differenza Aristotele qui ripete quanto ha già detto nel Libro I (990 b - 991 a).

quaggiù sia per quelle eterne. Inoltre, delle varie prove con le quali si dimostra che esistono le specie, nessuna appar comprovante; da alcune non deriva necessariamente tale conseguenza; da altre deriva l'esistenza di specie di cose che essi non pensano che ne abbiano. In base, infatti, ai ragionamenti che derivano dalle scienze vi dovrebbero essere specie di tutti quegli oggetti di cui vi è scienza: e in base alla scienza che si fonda sull'unità del molteplice, si dovrebbe ammettere una specie per la negazione; e riferendoci al fatto che si pensa anche a cose che non esistono, una specie anche per le cose che sfuggono; c'è in fatti una certa qual nozione anche di esse. E inoltre, tra i ragionamenti più serrati, alcuni postulano l'esistenza di idee delle relazioni, per le quali essi affermano che non esistono specie a sè, altri portano alla conclusione del terzo uomo.

I discorsi intorno alle specie, infatti, per lo più distruggono ciò la cui esistenza interessa a tali propugnatori più che l'esistenza stessa delle idee: si giunge, infatti, all'affermazione che non esiste prima la diade ma il numero e che prima ancora di questo esiste la relazione e che essa è prima delle cose che sono per se stesse; e [si giunge] a tutte le altre conclusioni a cui pervennero alcuni difensori della dottrina delle idee, mettendosi in netta opposizione con le loro primitive convinzioni. Secondo i principi in base ai quali essi giustificano l'esistenza delle idee, non solo ci dovranno essere le

specie delle essenze, ma di molte altre cose; c'è, infatti, un'unica nozione per le essenze e per le non essenze e le scienze non sono soltanto scienze della essenza; e si verificano mille altri casi analoghi.

D'altra parte e per necessità e in base alle opinioni stesse di coloro che s'occupano di ciò, se le specie sono partecipabili, è necessario che ci siano idee soltanto delle essenze: le cose non partecipano, infatti, a caso, ma bisogna che partecipino in quanto la specie non è in funzione di predicato. Questo voglio affermare: che se una cosa partecipa del « doppio in sè » partecipa anche dell'eterno, ma vi partecipa per accidente: l'eternità è infatti connaturata all'essenza del « doppio in sè ». Cosicchè le specie devono essere la essenza delle cose; ed esse quì come anche lassù stanno ad esprimere la essenza; in caso diverso, che significato avrebbe il dire che c'è qualcosa al di là degli oggetti sensibili, l'uno dei molti? e se c'è una medesima specie per le idee e per le cose sensibili che ne partecipano, c'è dunque qualcosa in comune fra loro. E perchè, essendo nella sua essenza una e la stessa la diade nelle varie diadi non solo sensibili ma anche eterne, non dovrà esser lo stesso anche per la diade particolare e per la diade in sè? Se poi la specie non fosse la stessa, si tratterebbe semplicemente di una omonimìa, come se qualcuno chiamasse con lo stesso appellativo di uomo Callia e un fantoccio di legno, pur non vedendo alcun elemento ad essi

1079. B.

comune. Se, inoltre, converremo che i concetti comuni si accordano con le specie in tutto il resto (come con il « circolo in sè », « figura piana » e le altre parti del concetto), a meno di aggiungere di che cosa sono idea, bisogna vigilare che non si dica una cosa del tutto inconsistente. A quale elemento, infatti, dovremmo attribuire l'aggiunta? Al termine « mezzo » o a « piano » o a tutti gli elementi? Tutte le parti incluse nell'essenza, infatti, sono idee, « animale » ad esempio, e « bipede ». Ed è, in ultima analisi, evidente che necessariamente questo qualcosa in sè deve essere, come il piano, una certa qual natura che è immanente, come genere, in tutte le sue specie.

Capitolo V.

CONTINUAZIONE DELLA CRITICA DELLA DOTTRINA DELLE IDEE

Ma soprattutto qualcuno potrebbe chiedersi a che cosa possano servire le specie, sia per quelle tra le cose sensibili che sono eterne, sia per quelle che nascono e periscono: giacchè esse non sono causa per loro nè di movimento nè di mutazione; e non giovano in nulla, neanche alla scienza delle altre cose (non ne costituiscono, infatti, l'essenza, giacchè dovrebbero essere ad esse immanenti), nè giovano alla loro esistenza, non essendo presenti nelle cose che di esse partecipano. Potrebbe sembrare, infatti, se fossero immanenti, che esse siano causa delle cose, così come il bianco in una miscela, è causa del bianco dell'oggetto. Ma questo ragionamento che Anassagora prima e più tardi Eudosso in forma dubitativa e alcuni altri affacciarono, non è molto certo; facilmente, infatti, contro una tale opinione si potrebbero muovere molte e gravissime obbiezioni. Perciò non ci è possibile in nessun modo dire che le altre cose derivino dalle

specie. E dire che esse sono modelli e che di esse partecipano le altre cose è parlare a vuoto ed esprimersi con metafore poetiche. Che cosa c'è, infatti, nelle cose che lavora mirando alle idee? Può darsi che una cosa sia e divenga simile ad un'altra anche senza esserne il ritratto, cosicchè potrebbe nascere un uomo quale Socrate, sia che Socrate esista, sia che non esista. Ed è chiaro che la cosa sarebbe analoga anche se Socrate fosse eterno. Vi dovrebbero essere poi parecchi modelli e così pure parecchie specie dello stesso oggetto, come, ad esempio, per l'uomo l'animale e il bipede, e ad un tempo anche l'uomo in sè. E ancora: non ci saranno soltanto le specie come modello delle cose sensibili, ma modelli anche delle specie stesse e il genere sarà tale come genere delle specie: cosicchè una stessa cosa sarà modello ed insieme copia.

Inoltre non sembra possibile pensare che la essenza e ciò di cui essa è essenza esistano separatamente: e allora come potrebbero essere le idee essenze delle cose, essendo da esse separate? Nel *Fedone* ci si esprime proprio così, che cioè le specie sono causa dell'essere e del divenire delle cose; ma, ammessa anche l'esistenza della specie, non si generano ugualmente le cose, se non c'è qualcosa che le muova; e inoltre vi sono molte altre cose, quali una casa e un anello, delle quali non si accenna che vi siano specie. Cosicchè è chiaro che anche quelle cose, delle quali affermano che ci sia-

1080. A.

no idee, possono essere e divenire per cause analoghe a quelle degli oggetti di cui ora abbiamo parlato, e non a causa delle specie. Ma intorno alle idee, e in questo modo e mediante discorsi più logici e più stringenti, si possono affacciare molte obbiezioni analoghe a quelle che abbiamo esaminate.

Capitolo VI.

I NUMERI COME SOSTANZE SEPARATE E CAUSE PRIME DEL REALE: VARIE IPOTESI

È bene, dopo definito questo punto delle idee, considerare daccapo cosa succeda dei numeri nelle dottrine di coloro, che ne fanno dell'essenze separabili e cause prime degli enti.

Ora è necessario, se il numero è una natura, e l'essenza sua non è punto altra, se non questa stessa di numero, secondo alcuni dicono, che debba esserci tra i numeri un primo, ed un attiguo ciascuno diverso di specie dall'altro; e questa suscettibilità o ha luogo d'in sul bel principio nelle monadi e qualunque monade è inconsociabile con qualunque monade o van tutte a un tratto in una serie e sono tutte senza distinzione convariabili con tutte, siccome dicono che sia per il numero matematico; ovvero alcune saranno consociabili, altre no; come, se per esempio, vien dopo l'uno il due e, dopo il due, il tre, e così via via gli altri numeri saranno consociabili le monadi comprese in ciascun numero, quelle nel due, voglio dire, tra sè, e quelle nel tre prima tra sè, e così il simile degli altri numeri, dove quelle di quel due stesso saranno in-

consociabili rispetto a quelle di quel tre e il simile degli altri numeri successivi; per guisa che il matematico annovera dopo l'uno due, un altro uno per giunta all'uno di prima, e poi tre ancora un'altra unità di giunta a quelle due, e allo stesso modo il resto: dove costui annovererebbe dopo l'unità un due diverso, prescindendo da quel primo uno, e il tre, parimentti, prescinde dal due, e il simile ogni altro numero.

Ovvero debba tra i numeri esserci quello com'è detto il primo, quello che dicono i matematici, e il terzo ch'è il detto da ultimo.

1080. B. Oltre a che, questi numeri ovvero debbono essere separati dalle cose, ovvero non separati ma dentro a' sensibili, nè dentro al modo che gli abbiamo considerati di sopra, ma in guisa che da essi numeri risultino composti i sensibili; ovvero certi separati e certi no.

Codeste necessariamente sono le sole maniere, nelle quali possono essere i numeri. E davvero, quelli che fanno l'uno principio ed essenza ed elemento d'ogni cosa, e che da esso e da qualcos'altro il numero sia, hanno ciascuno trascelto l'una di queste maniere, di quella in fuori che tutte le monadi sieno inconsociabili. Niente di più plausibile: in effetti non ci può essere un'altra maniera oltre alle noverate.

Taluni adunque ammettono tutti e due i numeri, l'uno che ha il prima e il poi, ideale, l'altro matematico, oltre all'idee ed a' sensibili, e tutti e

due separati da' sensibili; altri invece vogliono che solo il numero matematico sia anche il primo, separato dagli enti sensibili.

E i Pitagorici ne ammettono uno, il matematico, fuori che non separato, anzi dicono che d'esso siano constituite le cose sensibili; chè costruiscono l'intero cielo co' numeri, però non monadici davvero, anzi credono che le monadi abbiano grandezza. Ma come s'è mai formato il primo uno avente grandezza? Paiono imbrogliarsi.

Un altro ha sostenuto che la prima specie di numero sia l'unica, quella ideale: alcuni invece, che codest'unico sia appunto il matematico.

Lo stesso per le lunghezze e per le superficie e per i solidi. Certuni ne fanno di due specie, delle matematiche e delle susseguenti all'idee: di quegli che dicono altrimenti, certi ammettono l'entità matematiche e con una veduta matematica; son tutti quegli che non fanno numeri l'idee, e negano che ci sia idee; certi ammettono le matematiche con una veduta non matematica: ogni grandezza, vogliono, non si divida in grandezze, nè delle monadi qualunque siano una diade.

Tutti quelli, in vero, che dicono l'uno sia elemento e principio degli enti, de' Pitagorei in fuori, fanno i numeri monadici: loro soli, come s'è detto, gli fanno aventi grandezza.

Oramai s'è posto in chiaro in quanti modi si sia discorso dei numeri e quali siano; assurdi davvero son tutti, ma ce n'ha dei più e dei meno.

Capitolo VII.

CONFUTAZIONE DELLA DOTTRINA DI ALCUNI PLATONICI

1081. A. Innanzi tutto è opportuno che esaminiamo se le unità siano o no addizionabili; e se sono inaddizionabili, in quale dei due sensi che abbiamo definiti; secondo uno di questi punti di vista, infatti, ogni unità è inaddizionabile con ogni altra; e secondo l'altro punto di vista, le unità della diade in sè non sono addizionabili con quelle della triade in sè e così sono inaddizionabili con le altre contenute in ciascun primo numero (1). Se dunque tutte le unità sono addizionabili e indifferenziate, si ha allora di fronte il numero matematico e questo solo e le idee non pare che possano essere i numeri. Qual numero, infatti, sarebbe l'uomo in sè, e l'animale, o un'altra qualsiasi delle specie? Una sola è, infatti, l'idea di ogni cosa, e analogamente unica è l'idea di uomo in sè e unica anch'essa l'idea di animale in sè. I numeri, al contrario, essendo uguali e non differenziati, sono indefiniti; cosicchè non

(1) Numero ideale.

c'è ragione che l'uomo in sè sia questa triade piuttosto che un'altra qualsiasi (1). E se le idee non sono numeri, non è neanche possibile che esistano affatto. Da quali principii trarrebbero, infatti, la loro esistenza le idee? Il numero è costituito dall'uno e dalla diade indefinita e si afferma che i principi e gli elementi delle cose sono quelli del numero e non ci è dato di porre le idee nè prima nè dopo i numeri.

Se le unità sono inaddizionabili e inaddizionabili in maniera tale che ognuna lo sia con ogni altra, certamente un numero siffatto non pare possa essere quello matematico (esso, infatti, è costituito di unità indifferenziate e le affermazioni che vengon dimostrate intorno ad esso risultano esatte soltanto se esso viene così concepito) e pare che non possa essere nemmeno quello delle specie. Nè la prima diade, infatti, potrebbe risultare dall'uno e dalla diade indefinita, nè i numeri susseguenti in serie come si dicono: diade, triade, quadriade; infatti le unità contenute nella prima diade si generano con simultaneità, sia che derivino da elementi disuguali (si genererebbero infatti parificandoli), come dice il primo sostenitore di questa dottrina (2), sia altrimenti. Inoltre, se una unità fos-

(1) « Tre unità qualsiasi formano 3 in aritmetica, e di questi aggruppamenti ce n'è un numero infinito. Invece, l' idea vuol essere una realtà unica e determinata, che ha un'esistenza singola (non come di un κοινόν) » (Carlini).

(2) Platone.

se prima dell'altra, sarebbe anche prima della diade che risulta da questa; quando, infatti, c'è un elemento che precede ed uno che segue, l'elemento che ne risulta sarà prima di questo, ma dopo di quello. E ancora, poichè c'è un primo uno in sè, di quelli che seguono c'è un primo che è secondo dopo l'uno in sè e un terzo che è secondo dopo il secondo, ma terzo dopo il primo; cosicchè ci sarebbero prima le unità che i numeri da cui prendono nome: ad esempio, nella diade ci sarebbe una terza unità prima che ci sia il tre e nella triade una quarta e successivamente una quinta prima dei rispettivi numeri. In vero nessuno di loro affermò che le unità fossero inaddizionabili in questo senso: ma è logico parlar così in conseguenza dei loro principi, anche se è in verità impossibile. È, infatti, esatto affermare che ci sono delle unità che son prima e altre che sono dopo, dacchè c'è una prima unità e un primo uno; analogamente anche per la diade, dacchè c'è una prima diade; dopo il primo termine è, infatti, naturale e necessario che ce ne sia un secondo e, dopo un secondo, un terzo e così via per gli altri termini successivi della serie. Sostenere che ci sono entrambi i termini, che c'è una prima unità e una seconda unità dopo il primo uno e una prima diade, è impossibile (1). Ma quelli ammettono una unità e un primo uno, ma non ne

1081. B.

(1) Se si pone un primo uno, un secondo uno, ecc., non si può, nello stesso tempo, porre, prima di essi, un due.

ammettono un secondo e un terzo; e ammettono una prima diade, ma non una seconda e una terza.

E' chiaro anche che, se tutte le unità sono inaddizionabili, non è possibile che ci sia la diade in sè, nè la triade nè tutti gli altri numeri. Se, infatti, le unità sono indifferenziate e se sono differenti l'una dall'altra, è necessario che si conti il numero mediante un'aggiunta: la diade cioè mediante l'aggiunta di un altro uno all'uno e la triade mediante l'aggiunta di un altro uno al due e analogamente per la quadriade. È impossibile, dunque, che stando così le cose, la genesi dei numeri sia, come essi pretendono, dalla diade e dall'uno: infatti, la diade è una parte della triade e questa della quadriade; e la stessa cosa accade per i numeri successivi. Ma se, al contrario, dalla prima diade e dalla diade indefinita si dovesse generare la quadriade, ci sarebbero due diadi oltre alla diade in sè; se invece così non è, la diade stessa sarà una parte e ad essa ne sarà aggiunta un'altra sola; e la diade risulterà dall'uno stesso e da un altro uno. Se è così, non è possibile che l'altro elemento sia la diade indefinita: infatti, esso genera una sola unità, ma non una diade definita. E ancora, oltre alla triade in sè e alla diade in sè, come ci saranno le altre triadi e diadi? (1) E in qual modo derivano dalle

(1) Se qui si tratta delle diadi e delle triadi *ideali*, nasce la difficoltà come siano possibili diadi e triadi ideali, dato che è proprietà del numero ideale di essere unico; se si tratta delle diadi e delle triadi aritmetiche, come queste si ricevono da quelle ideali?

unità precedenti e susseguenti? Tutte coteste affermazioni sono affatto gratuite ed è impossibile che ci sia una prima diade e poi una triade in sè. Eppure sarebbe necessario che così fosse, se gli elementi fossero costituiti dall'uno e dalla diade indefinita. Ma se appaiono impossibili le conclusioni, è impossibile anche l'esistenza di tali principî.

Se dunque le unità sono differenti l'una da ogni altra, ne derivano di necessità queste ed altre analoghe conseguenze. Se poi differiscono le unità di numeri diversi e soltanto quelle di uno stesso numero sono indifferenziate, anche in questo caso sorgono difficoltà di non minore importanza. Poniamo ad es.: nella decade ci sono dieci unità ed essa risulta da queste o da due cinquine. Ma, poichè la decade in sè non è un numero qualsiasi, nè risulta di cinquine, nè di unità a caso, è necessario che le unità comprese in questa decade differiscano fra loro. Se, infatti, non fossero differenti, non si differenzierebbero neanche le cinquine di cui è composta la decade; ma, poichè queste sono differenti, dovranno differire anche le unità. E se differiscono, si dovrà dire che non ci saranno altre cinquine all'infuori di queste due sole o che ce ne saranno delle altre? Sarebbe senz'altro cosa strana che non ce ne fossero altre. E se altre ce ne possono essere, quale decade risulterà da esse? Infatti, non c'è una altra decade nella decade all'infuori di essa stessa. Ma anche la quadriade deve risultare non di diadi qualsiasi: la diade indefinita, in-

1082. A.

fatti, come dicono, ricevendo la diade definita, produsse due diadi; infatti, essa è duplicatrice di tutto ciò che ha ricevuto.

Inoltre, come si potrebbe dare che, oltre alle due unità, la diade abbia una sua natura e la triade una certa natura oltre le tre unità? O un termine, infatti, dovrebbe partecipare dell'altro come uomo bianco che è oltre bianco e oltre uomo (partecipa, infatti, di questi); oppure dovrebbe essere come quando l'un termine è una differenza dell'altro, come uomo che è oltre animale e oltre bipede. E ancora le cose sono uno per contatto, oppure altre per mescolanza o per posizione. Dei quali casi nessuno pare che possa riguardare le monadi, dalle quali sono costituite la diade e la triade; ma, come due uomini non costituiscono una unità che possa essere oltre essi due, così di necessità deve accadere anche per le unità; nè la cosa sarà differente perchè sono indivisibili: infatti, i punti pure sono indivisibili, ma ciononostante una diade di essi non è altra cosa oltre essi due.

Non si deve poi dimenticare che ci sono diadi che vengon prima e diadi che vengon dopo e così per tutti gli altri numeri. Ammettiamo pure che siano contemporanee tra di loro le diadi contenute nella quadriade: esse sono pur sempre prime di quelle contenute nell'otto e hanno generato le quadriadi contenute nell'otto in sè, così come la diade ha generato loro. Onde, se la prima diade è idea, esse saranno pure delle idee; e lo stesso discorso si

può fare per le unità: le unità della prima diade generano le quattro unità della quadriade, cosicchè tutte le unità diventano idee, e ne risulterà un'idea composta di idee. Da ciò risulta chiaro che anche quelle cose, delle quali esse sono per ventura idee, risultano composte; così come se uno dovesse dire che, se di essi ci sono idee, gli animali sono composti di animali (1).

1082. B.

In qualsiasi caso, il voler fare le unità differenti è del tutto fuor di luogo ed arbitrario: chiamo, infatti, arbitrario ciò che viene posto a tutti i costi a fondamento di una ipotesi. Infatti, vediamo che una unità non differisce da un'altra nè per quantità nè per qualità e necessariamente ogni numero deve essere uguale o disuguale ad un altro (e più d'ogni altro il numero risultante da unità astratte); cosicchè, se non è nè maggiore nè minore, è uguale. E quelle cose che sono uguali e del tutto prive di differenze, queste noi le accogliamo tra i numeri. Se non fosse così, non sarebbero prive di differenza anche le diadi di questa decade in sè, pur essendo uguali. Qual motivo, infatti, potremmo addurre per sostenere che sono prive di differenze?

E ancora: se ogni unità unita ad un'altra unità fa due, l'unità della diade in sè e quella della triade in sè non formeranno forse una diade risul-

(1) È assurdo che il numero ideale sia un'idea composta di idee, come il numero aritmetico è composto di unità.

tante da elementi differenti? e questa verrà prima o dopo la triade? Sembra piuttosto che debba necessariamente essere prima: infatti, una delle unità è contemporanea alla triade, ma l'altra è contemporanea alla diade. E noi stimiamo che in ogni caso 1 + 1 (siano le cose uguali o disuguali) dà due, come, ad es. il bene e il male, uomo e cavallo. Quelli, al contrario, affermano che non avviene così neanche per le unità. Sarebbe poi da stupirsi se il numero della triade in sè non fosse maggiore di quello della diade; se al contrario la triade è maggiore, è evidente che in essa c'è un numero uguale alla diade e questo non differisce dunque dalla diade stessa. Il che non potrebbe certo verificarsi se esistesse un numero che sta prima e un numero che vien dopo; le idee non sarebbero in tal caso numeri. Onde, se è necessario che ci siano le idee, hanno diritto di ragionare così coloro che reputano che le unità sono differenti, come abbiamo già precedentemente detto: la specie, infatti, è una sola. Se le unità fossero indifferenziate, analogamente indifferenziate dovrebbero essere anche la diade e la triade. Perciò sarebbe necessario affermare che anche il contare in questo modo: uno, due, non è fare un'aggiunta al numero precedente. In tal caso, infatti, la generazione del numero non verrebbe dalla diade indefinita, nè ci dovrebbe essere una idea di esso: una idea, infatti, sarebbe contenuta nell'altra e tutte le idee sarebbero parti di una sola. Perciò, in rapporto alla loro ipotesi, essi parlano

giusto, ma l'insieme del loro ragionamento è del tutto errato: infatti, molte cose le tolgono di mezzo. Poichè anche questo diranno che genera incertezza: se quando contiamo e diciamo uno, due, tre numeriamo per addizione o per divisione. Noi facciamo in entrambi i modi, (1) e perciò è ridicolo dedurre da una differenza di questo genere una differenza di sostanza.

---

(1) Passo molto oscuro e variamente interpretato.

Capitolo VIII.

CONFUTAZIONE DELLA DOTTRINA DI ALTRI PLATONICI E DEI PITAGOREI

Innanzi tutto sarebbe opportuno che essi fissassero quale differenza del numero, ammesso che esista, è tale anche per l'unità. Necessariamente la differenza sarà o di quantità o di qualità: e di queste nessuna si mostra adatta al caso nostro. Il numero come tale si differenzia per quantità. Se le unità, dunque, differissero per quantità, anche un numero uguale ad un altro per numero di unità, ne differirebbe. Inoltre, le unità prime sarebbero più grandi o più piccole? e quelle che vengon dopo aggiungerebbero loro qualchecosa o viceversa? Tutte quante queste cose sono irragionevoli. Ma pare non possano differire neanche per qualità: infatti non è possibile che ad esse tocchi alcuna affezione: quegli stessi infatti affermano che nei numeri la qualità vien dopo la quantità. E ancora una differenza di questo genere non può toccar loro nè ad opera dell'uno nè ad opera della diade: infatti l'uno è senza qualità e la diade ha come qualità il quanto, chè la sua natura è di essere causa dell'es-

1083. A.

ser molte le cose. Se dunque le cose stanno diversamente, si doveva dirlo fin dall'inizio e soprattutto si dovevano dare spiegazioni circa la differenza dell'unità; e più d'ogni altra cosa si doveva chiarire perchè sia necessaria l'esistenza di questa differenza: se no, qual'è quella di cui essi parlano?

Se le idee sono numeri, tutte le unità non risultano addizionabili fra di loro, nè risultano inaddizionabili in alcuno di questi modi: questo è ormai chiaro. D'altra parte non vien chiarito bene neppure ciò che alcuni altri (1) dicono dei numeri. Questi sono coloro i quali negano che ci siano le idee o in senso assoluto o come determinati numeri, e sostengono al contrario e l'esistenza degli oggetti matematici e che i numeri sono elemento primo di ciò che è [delle cose] e che loro principio è l'uno in sè (2). È del tutto insostenibile infatti che esista un uno, che è prima, come essi affermano, degli uni e che al contrario non ci sia una diade prima delle diadi e una triade prima delle triadi. Sono tutte conseguenze infatti di un medesimo ragionamento. Se dunque così è la cosa nei riguardi del numero, e qualcuno vorrà affermare che ci sia soltanto il numero matematico, l'uno non sarà più il principio. Di necessità infatti un tale uno dovrebbe differire dalle altre unità; e se è così, anche una prima diade dovrebbe differire dalle diadi e analogamen-

(1) Gli altri platonici con Speusippo.

(2) O ideale, principio delle unità che compongono il numero.

te gli altri numeri susseguenti. Se invece l'uno è principio, è necessario piuttosto, come diceva Platone, che così stia la cosa riguardo ai numeri e ci sia una prima diade e una prima triade e i numeri non siano addizionabili tra loro. Ma d'altra parte, se uno volesse di nuovo sostenere codeste cose, si è già spiegato che ne deriverebbero molte conseguenze assurde. Ma è pur giocoforza che la cosa stia nell'una o nell'altra maniera; e, se non è in nessuno dei due modi, non pare proprio che ci possa essere il numero separato. Appar chiaro dalle affermazioni precedenti che ci si troverebbe ancor peggio sostenendo un terzo caso (1): che cioè il numero ideale e quello matematico siano lo stesso. In tal caso infatti si è portati a raccogliere due errori in una stessa opinione. Infatti, in codesto modo non risulterà che ci possa essere neanche il numero matematico e bisognerà che essi sostengano la propria concezione servendosi di innumerevoli ipotesi. A coloro che propugnano una tale opinione infatti, sarà giocoforza accettare tutte quelle conseguenze che si impongono a coloro che considerano i numeri come idee. Il modo sostenuto dai Pitagorici in certo senso ha difficoltà minori di quelle delle affermazioni precedenti; e, in altro senso, presenta difficoltà sue proprie. Il non porre il numero separato dalle cose evita infatti molte assurdità; ma è impossibile che i corpi risultino di numeri e che

1083. B.

(1) Si accenna a Senocrate.

cotesto numero sia matematico. Inoltre non è esatto parlare di grandezze indivisibili e, se pur si desse un caso siffatto, tuttavia le unità non hanno grandezza; e una grandezza come può risultar composta di elementi indivisibili? Ma il numero aritmetico è composto di unità astratte. Essi invece affermano l'identità tra numero e cose; o per lo meno applicano ai corpi le loro definizioni, come se appunto questi risultassero fatti di numeri.

Se dunque è necessario che il numero, se ha una sua realtà per se stesso, esista in uno dei modi suddetti, e tuttavia non esiste in nessuno di questi modi, è chiaro che il numero non ha quella natura che gli assegnano coloro i quali sostengono che esso esiste separatamente. E ancora ogni unità è composta dal grande e dal piccolo in uguali proporzioni? o una è composta dal piccolo e l'altra dal grande? Se dovesse essere così, nè ciascuna risulterebbe composta da tutti gli elementi, nè le unità sarebbero tra loro senza differenze: nell'una infatti ci sarebbe il grande, nell'altra il piccolo, contrari tra loro per natura. E ancora: in tal caso come sarebbero le unità della triade? Ce n'è una infatti che rimane per se stessa. E per questo forse essi pongono l'uno nel mezzo del numero dispari. E se ciascuna delle unità della diade è fatta di entrambi gli elementi in ugual misura, la diade come potrà essere una unità per sua natura, risultando dal grande e dal piccolo? Oppure per che cosa differirà dall'unità? Inoltre: l'unità è prima della diade;

tolta quella viene abolita anche la diade. È dunque necessario che essa sia idea di una idea, poichè è prima di una idea, e sarà stata generata prima. E da che cosa allora? (1) La diade indefinita, infatti, è duplicatrice.

Il numero poi deve essere necessariamente o infinito o finito: essi infatti affermano l'esistenza di un numero a sè, cosicchè non è possibile che esso non sia o l'una o l'altra cosa. Che il numero non risulti infinito è chiaro: l'infinito infatti non è nè pari, nè dispari; e la generazione dei numeri è sempre di un numero pari o di un numero dispari; e più precisamente: è dispari se l'uno cade sul pari, se invece entra in gioco la diade, nasce un tipo di aumento pari (se si raddoppia l'unità), un altro tipo (se ci sono dei numeri dispari). Inoltre, se ogni idea è idea di qualche cosa, e i numeri sono idee, anche il numero infinito è idea di qualche cosa, o di cose sensibili o di alcun altro. Ma tale affermazione non sembra che si possa accordare nè colla loro stessa definizione di idea nè con la ragione, per quanto essi debbano condurre a tali conclusioni le lor proposizioni. Se il numero invece è definito, fin dove esso giunge? Bisogna infatti non soltanto precisare questo, ma anche chiarirne il perchè. Ma, se per caso il numero giungesse fino alla decina come alcuni affermano, prima di tutto le specie sarebbero tosto insufficienti; infatti, se, ad

1084. A.

(1) Per quel che si è detto nè dall'Uno nè dalla diade.

es., la triade è l'uomo in sè, quale numero sarà il cavallo in sè?

Infatti i numeri, ciascuno in relazione all'essenza della cosa, giungono fino al dieci. È dunque necessario che sia uno dei numeri compresi tra questi: essi numeri costituiscono infatti le essenze e le idee. Ma non basteranno lo stesso; le specie degli animali infatti saranno sempre più numerose. Ed è chiaro ad un tempo che se in tal modo la triade è l'uomo in sè, così sarà anche delle altre triadi: infatti le triadi comprese negli stessi numeri sono uguali; in maniera che infiniti saranno gli uomini: se ogni triade è una idea, così pure sarà ogni uomo. E se non è così, saranno in ogni modo infiniti come uomini. E se il numero minore, che risulta da unità associate dello stesso numero, è una parte del maggiore, se la triade in sè è idea di qualcosa (ad es. di cavallo o di bianco), l'uomo sarà parte del cavallo, se l'uomo è la diade. È anche inammissibile che del 10 ci sia una idea e non ci sia dell'11 e degli altri numeri successivi. Oltre a ciò, poi ci sono e si generano alcune cose anche di quelle di cui non esistono idee: perchè non esistono idee anche di quelle? Dunque le idee non sono cause (1). È assurdo inoltre che il numero fino al dieci sia un ente che ha esistenza ed è idea più della stessa decade. Eppure di quello non c'è una ge-

(1) Questo inciso, come è stato osservato, riguarda la dottrina delle idee, non quella dei numeri.

nesi unica (1), di questa sì. Essi tentano infatti di porre il numero fino al dieci come un numero perfetto. E fanno perciò derivare tutta la sequela delle cose (come il vuoto, l'analogia, il dispari e tutte le altre cose siffatte) dalla decade. Infatti, assegnano l'una delle serie ai principi (così ad es. il movimento, la stasi, il bene, il male), l'altra ai numeri. Perciò l'uno è il dispari: infatti se il dispari fosse nella triade, come sarebbe dispari il cinque? E ancora: le grandezze e tutte le cose siffatte giungono fino a quel limite: così ad esempio c'è prima la linea indivisibile, poi la diade, poi le altre fino al 10.

1084. B.

Oltre a ciò, se il numero è a sè, qualcuno potrebbe chiedersi se è prima l'uno o la triade e la diade. Infatti, per il fatto che il numero è composto, è prima l'uno; ma per il fatto che prima c'è l'universale e la forma, è prima il numero; ciascuna delle unità infatti è parte del numero come materia di esso e questo è forma. E alla stessa maniera l'angolo retto è prima di quello acuto, perchè determinato e per il concetto; ma, da altro punto di vista, è prima quello acuto in quanto parte e in quanto il retto si può dividere in angoli acuti. Come materia dunque, l'angolo acuto e l'elemento e l'unità sono prima; riguardo invece alla forma e alla sostanza secondo il concetto, l'angolo retto e l'intero risultante dalla materia e dalla forma sono

(1) Passo oscuro e controverso.

prima: l'insieme infatti è più vicino alla forma e a ciò di cui è concetto, ma per il suo generarsi è posteriore. Come è principio l'uno? Perchè non è divisibile, dicono. Ma principio indivisibile è l'universale e il particolare e l'elemento; ma non tutti nello stesso modo: l'uno riguardo al concetto, l'altro riguardo al tempo (1). In quale dei due modi l'uno è principio? Come si è detto infatti, anche l'angolo retto sembra essere prima dell'acuto e questo prima di quello; e l'uno e l'altro è uno. Essi, dunque, pongono l'uno come principio in entrambi i sensi. Cosa del tutto impossibile, giacchè sotto un aspetto esso è come forma e sostanza, sotto l'altro come parte e materia. Ed è uno, in certo qual senso, in entrambi i casi; ma in verità in uno dei due soltanto potenzialmente, se il numero è un *quid* unitario e non è come un mucchio, ma è diverso ciascuno come risultante di diverse unità come dicono: non in entrambi i casi l'unità, infatti, è in atto. E causa dell'errore commesso è il fatto che mossero e dalle matematiche e dai concetti universali ad un tempo, cosicchè da quelle attinsero l'uno concepito come un punto e ne fecero il principio: infatti, l'unità è un punto imprecisabile nello spazio. Perciò anche questi, come altri filosofi, supponevano gli esseri composti di ciò che è più piccolo. In tal modo l'unità diventa materia dei numeri, e ad un tempo precede la diade

(1) Altro punto controverso.

e le è poi posteriore d'altro canto, in quanto questa è un intero e uno e forma. Ma, dacchè cercavano l'universale, l'uno come predicato lo definirono anche come parte. Ma che queste cose appartengano all'uno insieme e nello stesso senso è impossibile. Se l'uno in sè deve, esso solo, essere inesteso (giacchè per null'altro esso differisce se non per il fatto che è principio) e la diade è divisibile e l'unità no, la unità dovrebbe essere più somigliante all'uno in sè. Se tale è l'unità, anch'esso (l'uno in sè) sarà più prossimo all'unità che alla diade, cosicchè l'una e l'altra unità sarà prima della diade. Ma essi non lo riconoscono; o almeno pongono prima la diade. E ancora: se la diade in sè è alcun che di uno, e alcunche di uno è la triade in sè, l'una e l'altra unite formano una diade. E da che cosa deriva una siffatta diade?

1085. A.

Capitolo IX.

ALTRE DIFFICOLTÀ

Qualcuno potrebbe essere incerto, poichè non c'è congiunzione nei numeri, ma serie continua, se tutte quelle unità, per le quali non c'è nulla di intermedio (come quelle della diade o della triade), si susseguono immediatamente all'uno in sè o no, e se è prima la diade oppure una delle sue unità nella serie che si svolge dall'uno. Analogamente anche per le specie posteriori al numero sorgono delle difficoltà; per la linea, per la superficie, per il corpo. Alcuni (1) infatti sostengono che esse derivano dalle specie del grande, del piccolo, come ad es. dal lungo e dal corto le lunghezze, dal largo e dallo stretto i piani, dall'alto e dal basso i volumi. Questi infatti sono specie del grande e del piccolo. Il principio dell'unità di queste cose invece alcuni lo definiscono in un modo, altri nell'altro. E anche in coteste faccende appaiono, a chiunque bene ragioni, mille punti assurdi e arbitrari e contraddittori. Accade infatti che tali cose

(1) Allusione ad alcuni scolari di Platone.

siano sciolte tra di loro, a meno che non siano uniti i loro principi, sì che il largo e stretto, sia anche lungo e corto. E se è così, allora il piano sarà linea e il solido sarà piano. Inoltre: gli angoli e le figure e le altre cose di questa specie come si potranno spiegare? succede lo stesso che per i numeri; questi infatti sono affezioni della grandezza, ma non da essi risulta la grandezza, allo stesso modo che la lunghezza non risulta dal retto e dal curvo e il solido dal liscio e dal ruvido. Riguardo a tutte queste cose ci si presenta lo stesso dilemma che si verificava per le specie del genere: se cioè quando qualcuno abbia posto l'esistenza dell'universale, nell'animale ci sia l'animale in sè o qualcosa di diverso da esso. Qualora non si affermi l'esistente separato, il problema non porta a nessun dubbio; ma una volta che si siano separati l'uno e i numeri, come fanno coloro che sostengono coteste cose, non è facile sciogliere il dilemma (se pur dobbiamo chiamare non facile l'impossibile). Quando infatti si pensa l'uno nella diade o in generale nel numero, forse si pensa l'uno in sè o qualcos'altro?

Alcuni dunque fanno derivare le grandezze da una tale materia, altri dal punto (ad essi il punto sembra non l'uno ma come l'uno) e da un'altra materia come il molteplice, che non è però il molteplice (1). A questo proposito non ci tocca di essere in minor imbarazzo di prima. Se infatti la materia

(1) Cioè: alcuni considerano principî del numero l'uno (formale) e il molteplice (materiale).

è una, saranno la stessa cosa linea, piano e solido: infatti da elementi uguali non potrà che derivare una uguale ed unica materia. Se le materie sono invece diverse e una è quella della linea, un'altra quella del piano, un'altra quella del solido, o esse dovranno esser collegate l'una all'altra, o no; cosicchè anche in questo caso si giungerà alle medesime conseguenze: il piano infatti o non avrà linee o sarà linea.

1085. B.

E ancora: essi non si occuparono per nulla di chiarire come il numero possa risultare costituito dall'uno e dal molteplice; ma, per il loro modo di esprimersi, pare che debbano incappare in quelle stesse difficoltà che si presentano a coloro che postulano il numero risultante dall'uno e dalla diade indefinita. Giacchè, nell'uno dei due casi, il numero è fatto derivare da un molteplice non particolare, ma predicato in forma universale (1), nell'altro caso da un molteplice particolare: quello originario. Giacchè la diade è un molteplice originario. Sicchè, per così dire, non c'è differenza alcuna nei due punti di vista, ma ne risultano le stesse difficoltà: mescolanza, opposizione o interferenza o generazione e altre cose tutte siffatte. Ma qualcuno potrebbe chiedere innanzi tutto da che cosa mai possa trarre il suo essere l'unità, se ogni unità è unica: ciascuna infatti non è l'uno in sè, cosicchè è necessario che essa derivi dall'uno in sè e dal

---

1) Il passo è diversamente interpretato.

molteplice, o da una parte del molteplice. Ma è impossibile dire che il molteplice sia l'unità, poichè questa è indivisibile; e il fatto che l'unità derivi da una parte del molteplice, implica molte altre difficoltà, giacchè è necessario che ciascuna delle parti sia indivisibile: diversamente sarebbe molteplice e l'unità sarebbe divisibile. E così non sono più elementi l'uno e il molteplice: infatti ciascuna unità non deriva più dal molteplice e dall'uno. Inoltre chi parla così non fa altro che postulare un altro numero; giacchè un molteplice di indivisibili è numero. E dovrebbero chiedersi anche coloro che parlano così se il numero è infinito o finito. C'era infatti, come sembra, anche un molteplice finito, dall'uno e dal quale sono risultate le unità finite, e un tale molteplice è diverso dal molteplice infinito, Quale molteplice, dunque, è elemento in unione all'uno? Analogamente si dovrebbe investigare anche riguardo al punto, cioè all'elemento dal quale fanno risultare le grandezze, giacchè non c'è soltanto il punto solo per se stesso. Da che cosa deriva ciascuno degli altri punti? Non deriverà infatti da una distanza e dal punto in sè. Ma non pare che siano parti indivisibili neanche le parti della distanza, come quelle del molteplice da cui risultano le unità; giacchè il numero risulta di parti indivisibili, ma non è così delle grandezze (1).

---

(1) « Non dal punto in sè e da una distanza (come il numero dall' Uno in sè e dal molteplice): chè il punto non può avere per elemento la distanza; nè dal punto in sè e da una

Tutte queste riflessioni ed altre siffatte rendono palese che è impossibile che esistano il numero e le grandezze separate. Il fatto stesso che discordino gli stessi maestri (1) intorno ai numeri, è prova che le affermazioni stesse, non essendo vere, generano confusione in essi. Coloro infatti che ammisero soltanto gli oggetti matematici oltre a quelli sensibili, vedendo la difficoltà circa le specie e l'infondatezza, si astennero dall'occuparsi del numero ideale e postularono quello matematico; coloro invece che vollero porre le idee anche come numeri, non riuscendo a vedere come, dacchè si assegnano ad essi gli stessi principi, il numero matematico potesse esistere oltre quello ideale, fecero del numero ideale e di quello matematico una entità sola in tesi astratta: in pratica, infatti, soppressero il numero matematico, giacchè formulano ipotesi proprie e non matematiche. Colui (2) infatti che per primo sostenne l'esistenza delle idee e che queste sono numeri e l'esistenza degli oggetti matematici, li tenne distinti e a buona ragione. Cosicchè a tutti capita di parlar bene su qualche punto, ma non di ragionare bene in senso assoluto. Ed essi stessi confermano ciò poichè non dicono le stesse cose, ma cose contrarie: e causa ne è il fatto che sono falsi

1086. A.

---

parte indivisibile della distanza (come dianzi il numero dall'Uno in sè e da una parte indivibile del molteplice): chè non ci sono parti indivisibili della distanza». (Carlini).

(1) Oppure che ci sia discordanza tra le tesi.

(2) Platone.

i loro principi e le loro ipotesi. È difficile infatti, secondo l'affermazione di Epicarmo, parlar bene rifacendosi a principî errati: « Non ha ancor parlato e già appare che l'affermazione non si regge ». Ma intorno ai numeri siano sufficienti le cose che abbiamo trattate e definite; maggiormente da maggiori ragioni potrebbe essere persuaso chi già è convinto, ma non verrebbe certo convinto meglio chi non è ancora persuaso.

Tutto ciò che sui principi primi, e sulle cause prime e sugli elementi dicono coloro che si occupano della sola sostanza sensibile, si è già esposto nei libri della fisica (1): e del resto sono cose che non interessano in questo momento la nostra ricerca. Ci rimane infatti da esaminare, continuando la nostra trattazione, ciò che dicono coloro i quali ammettono l'esistenza di altre sostanze oltre quelle sensibili. Poichè, dunque, alcuni dicono che tali sostanze sono le idee e i numeri, e che gli elementi di questi sono elementi e principi di tutte le cose, dobbiamo esaminare che cosa dicono a questo proposito e come lo dicono. Coloro che postulano soltanto numeri e li considerano matematicamente saranno da esaminare in un secondo tempo. Circa coloro che invece postulano le idee, basterà vedere in che maniera le formulino per rilevarne subito l'incertezza; giacchè essi definiscono le idee come sostanze universali e insieme poi come sostanze se-

(1) *Phys.*, I, 4-6.

parate e per se stesse. E che ciò non possa darsi fu dimostrato già in precedenza. Causa di questo associare tali cose, identificandole, era che i sostenitori delle idee universali non ponevano le idee come le sostanze stesse delle cose sensibili. Essi pensavano che nel regno del sensibile ogni cosa scorresse e che di esse nulla rimanesse e l'universale invece fosse qualcosa di diverso e al di là di esso. Tale opinione, come già prima dicemmo, la rese possibile Socrate coi suoi concetti, ma egli non separò questi dalle singole cose: ebbe una intuizione esatta nel non dividerle. Tutto ciò appar chiaro dai fatti stessi: senza l'universale infatti non si può instaurare una scienza; ma mettere in atto una separazione di questo genere, produce tutte le difficoltà che sorgono riguardo alle idee. I propugnatori di tali dottrine, poichè par loro necessario che, se mai si possono dare delle sostanze al di là delle cose sensibili e fluenti, queste siano separate, siccome non ne hanno altre, si appellano a queste sostanze così dette universali; cosicchè ne deriva che le sostanze naturali e quelle universali risultano press'a poco le medesime. E questa potrebbe già essere in sè e per sè una delle difficoltà di cui sopra si è parlato.

1086. B.

Capitolo X.

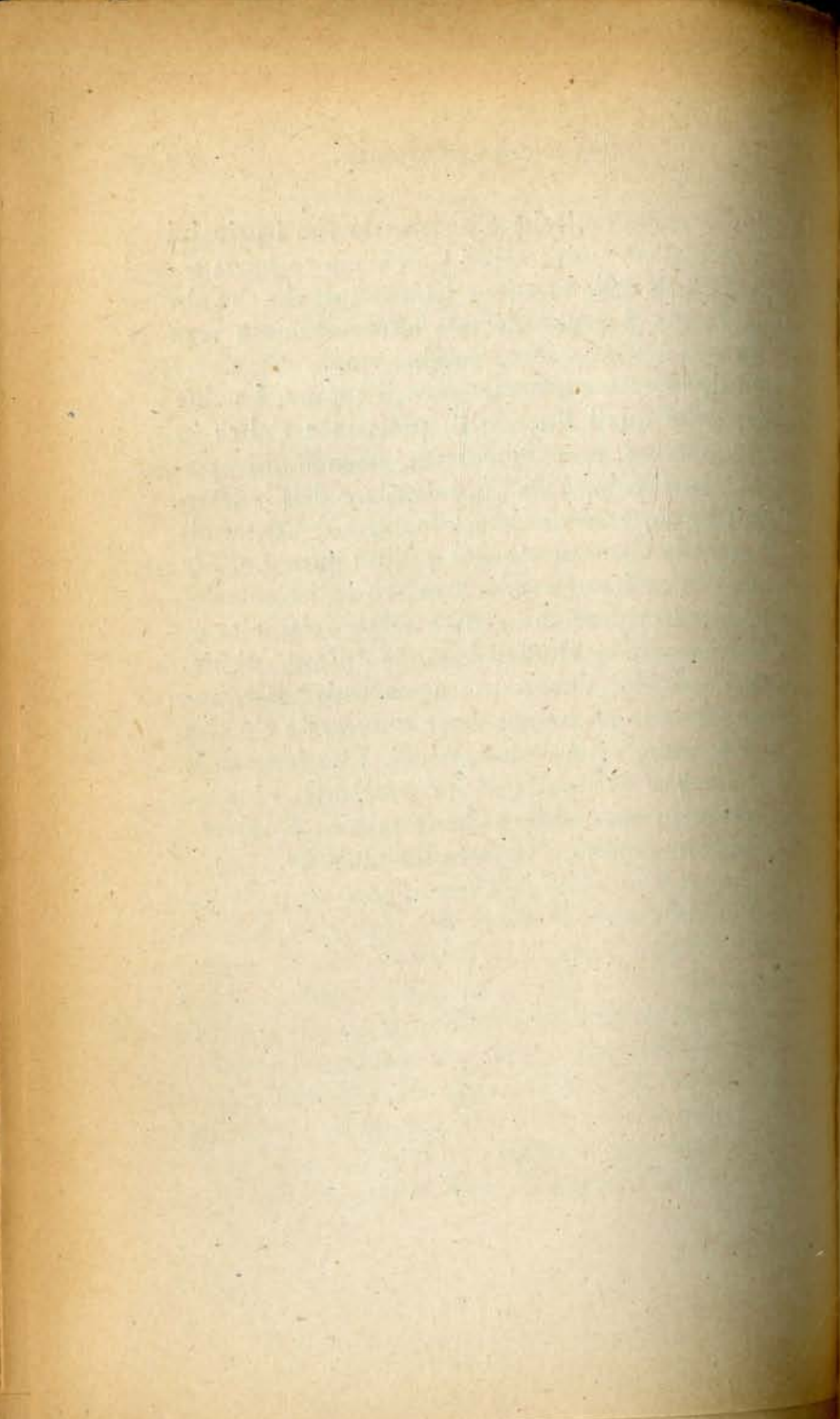
CRITICA DELLA DOTTRINA DELLE IDEE-NUMERI: LA SOLUZIONE PLATONICA

Ora ci proponiamo di trattare una questione di cui si è parlato già in principio nelle Aporie e che offre delle incertezze tanto a coloro che sostengono la teoria delle idee, quanto a coloro che non la sostengono. Se infatti, qualcuno non dovesse porre che esistono quelle sostanze separate, e nella maniera in cui si parla delle cose particolari, sopprimerebbe in ultima analisi la sostanza stessa; al che noi non miriamo certo. Se invece qualcuno ponesse le sostanze separate, come dovrebbe porre i loro elementi e principi? Se infatti sono singolari e non universali, le cose saranno tante quanti gli elementi, e gli elementi non saranno conoscibili per scienza. Poniamo infatti che siano sostanze le sillabe in un discorso, e i loro elementi elementi delle sostanze: è necessario allora che il BA sia unico e che ciascuna delle sillabe sia una sola, giacchè esse non sono universali e uguali per specie; ma sarà una per numero ciascuna d'esse e un alcunchè definito e non collegata alle altre neanche dal nome

(pongono anzi come una ogni cosa che è per se stessa). E se così sono le sillabe, così deve essere anche per gli elementi di cui sono costituite; non ci sarà dunque più di un'*a*, nè più d'uno degli altri elementi per lo stesso ragionamento per cui per le sillabe di ciascuna non ce n'è nessuna altra uguale. Ma se la cosa sta così, non ci saranno altri esseri al di là degli elementi, ma ci saranno soltanto gli elementi. E ancora: gli elementi non potranno essere conoscibili per scienza; scienza si dà degli universali, ed essi non sono universali. E risulta chiaro dalle dimostrazioni e dalle definizioni: non si può infatti dedurre che questo triangolo ha due retti, se non tutti i triangoli hanno due retti, nè che quest'uomo è un animale, se non ogni uomo è un animale. Ma se i principi sono dunque universali, o anche le sostanze che da esse risultano sono universali, ovvero prima della sostanza c'è ciò che non è sostanza. Infatti l'universale non è sostanza, ma sono universali l'elemento e il principio, e perciò sono prima l'elemento e il principio delle cose stesse, di cui appunto sono elemento e principio. Tutte coteste conseguenze sorgono logicamente qualora si facciano risultare le idee dagli elementi e si considerino come qualchecosa a sè che esiste separatamente. Ma nulla impedisce che avvenga come per gli elementi dell'alfabeto, tra i quali ci sono molti A e B e oltre i molti non esiste un'*a* in sè e un *b* in sè, ragione per cui infinite sono le sillabe uguali. Che ogni scienza sia scienza

1087. A.

dell'universale, cosicchè è necessario che i principi delle cose siano universali e non siano sostanze separate, è una delle massime difficoltà di ciò che abbiamo detto; giacchè una tale affermazione è vera per un certo aspetto e per un altro no.

Infatti, la scienza, come pure il sapere, ha due forme, delle quali l'una è in potenza e l'altra in atto. La potenza, come la materia, essendo universale è indeterminata, è dell'universale e dell'indeterminato; l'atto, essendo determinato, è del determinato, essendo « un questo », è « di un questo ». Ma la vista per accidente vede il colore in universale, perchè questo colore che vede è colore; e questa *a*, che il grammatico studia, è *a*. Se infatti, di necessità i principi dovessero essere universali, sarebbe necessario anche che fosse universale ciò che ne deriva, come nelle dimostrazioni. E se fosse così, non ci sarebbe più nulla di indipendente, nè nessuna sostanza; ma è chiaro che la scienza è universale sotto un aspetto, ma sotto un altro no.

LIBRO DECIMOQUARTO

SOMMARIO

I. — I Platonici fanno contrarii i principii; invece nessun contrario può essere principio. — Del principio materiale: dottrine divergenti e incoerenti dei Platonici. — L'uno misura del molteplice. — Errori dei Platonici intorno al principio materiale.

II. — Se il numero ha un elemento materiale, non è eterno: contraddizione dei Platonici. — Platone pone il problema come Parmenide: oltre all'essere, c'è anche il non essere. — Difficoltà e critiche. — La dottrina delle idee-numeri giustifica l'esistenza separata dei numeri matematici fino a quando si ammette l'esistenza delle idee.

III. — A differenza dei Platonici, i Pitagorei identificano i principii con le cose. — Errore degli uni e degli altri circa i principii e loro ragione. — Altre difficoltà della dottrina dei Pitagorei e di quella delle idee-numeri.

IV. — Se il bene sia un principio o se sia posteriore ai principii. — Alcuni credono di ovviare le difficoltà di chi considera l'Uno principio di tutte le cose, col negare la sua identità col bene in sè. — Critica delle identificazioni del Bene in sè con l'Uno: suoi assurdi e loro derivazione.

V. — Come lo spazio esiste simultaneamente ai solidi matematici? — Come il numero è generato dai suoi principii? — Critica delle varie ipotesi. — Non può nemmeno essere generato da un contrario o dai contrarii. — I numeri non possono essere causa dell'esistenza delle cose. — Varie ipotesi e loro confutazione.

VI. — Non è sempre vero che le cose siano più perfette, se composte secondo una certa proporzione. — Inoltre, siccome le

parti componenti sono di genere diverso, il loro rapporto si esprime come addizione, non come moltiplicazione. — Se la natura del numero fosse comune a tutte le cose, uno stesso numero dovrebbe rendere ragione di cose diverse. — Come allora affermare che esso è la causa per cui è quello che è? — Esempi di corrispondenze arbitrarie tra numeri e cose. — Che cosa si può concedere a questa dottrina solo per analogia. — Si conclude che gli oggetti matematici non esistono separatamente e che diversi sono i principii dei sensibili.

Capitolo I.

ERRORI DEI PLATONICI INTORNO AI PRINCIPI DELLE COSE. L'UNO COM'È DA LORO CONCEPITO: CRITICA

Circa dunque questa sostanza bastino le cose sopra esposte. Tutti concepiscono i principii come contrari anche nelle sostanze immobili, così come nelle cose naturali. Ma se non ci può essere nulla prima del principio di tutte le cose, appare impossibile che il principio sia principio, se è attributo di alcunchè altro: come se uno dicesse, p. es., che il bianco è principio non come attributo di qualcos'altro, ma come bianco e che nello stesso tempo è in rapporto a un sostrato e che questo qualcheco-s'altro è bianco: questo alcunchè infatti dovrà essere prima. Ma tutto ciò che deriva dai contrari si genera in virtù dell'esistenza di un certo qual sostrato: e ciò deve necessariamente accadere molto di più per i contrari. Infatti, ogni contrario si predica sempre di esso e nessuno può esistere separatamente. Ma come appare anche chiaramente, nulla è contrario alla sostanza e il ragionamento lo

1087. B.

conferma. Nessuno dunque dei contrari è in senso assoluto principio di tutte le cose, ma il principio dovrà essere un altro. Quelli invece concepiscono l'uno dei contrari come materia, e alcuni lo pongono come il disuguale di contro all'uno uguale (come se questa fosse la natura del molteplice), e altri come il molteplice di contro all'uno (1). I numeri, infatti, si generano per i primi dalla diade del disuguale, del grande e del piccolo, per i secondi dal molteplice, e dalla sostanza dell'uno per entrambi. Colui che pone infatti come principi il disuguale e l'uno e sostiene che il disuguale è diade risultante di grande e di piccolo, parla come se il disuguale e grande-piccolo fossero la medesima cosa e non precisa che ciò è vero nel ragionamento astratto, ma non nel numero (2). E neanche i principi che chiamano elementi, non li chiariscono bene. Alcuni infatti affermano che il grande e il piccolo con l'uno costituiscono essi i tre principi dei numeri e che i due contrari sono materia e l'uno è forma; altri invece pongono come principi il molto e il poco, perchè, a loro avviso, il grande e il piccolo sono più strettamente attinenti alla natura della grandezza. Altri infine postulano, principio più universale dei precedenti, l'eccedente e l'ecceduto. Nessuna differenza essi presentano riguardo alle precedenti opinioni, per quanto si riferisce ad al-

(1) I primi, Platone e i platonici; gli altri i seguaci di Speusippo.

(2) Passo controverso.

cune delle conseguenze: soltanto differiscono per le difficoltà discorsive, a cui riescono a sfuggire, perchè essi portano dimostrazioni pure discorsive. Ma in virtù del medesimo ragionamento per cui l'eccedente e l'ecceduto, e non il grande e il piccolo, sono principi, anche il numero appar chiaro che dovrebbe essere prima della diade costituita dagli elementi: sono infatti entrambi più universali. Invece, a proposito di quelli affermano così, a proposito di questo no. Altri ancora contrappongono il diverso e l'altro all'uno; altri contrappongono il molteplice all'uno. Se, come vogliono, le cose sono risultanti dai contrari e dell'uno è opposto o il nulla o (se qualche cosa è opposto) questo è il molteplice, e il disuguale è opposto all'uguale e il diverso all'identico e l'altro allo stesso, più degli altri hanno qualche ragione coloro che oppongono l'uno al molteplice; ma neanche essi saranno sufficientemente giustificati: l'uno sarà infatti poco, giacchè la molteplicità s'oppone alla pochezza, il molto al poco. E' chiaro che l'uno significa misura e in ogni cosa c'è alcunchè di diverso da esso come sostrato; come, ad es., il diesis nell'armonia, il dito o il piede o qualcosa siffatto nella grandezza, il metro o la sillaba nei versi e similmente un volume determinato nel peso; e allo stesso modo per tutte le altre cose: un quale nelle qualità, un quanto nelle quantità (e la misura è indivisibile o riguardo alla specie o riguardo alla sensazione), poichè l'uno non è mai in alcun caso sostanza di per sè. Ed è

1088. A.

giusto così; infatti, l'uno indica appunto misura di un molteplice e il numero un molteplice misurato e una molteplicità di misure. E per ciò logicamente l'uno non è numero; infatti la misura non ha misure, ma la misura e l'unità sono principio (1). La misura poi deve esserci sempre in tutte le cose misurate; così, ad es.: se la misura è cavallo, essa si riferisce ai cavalli e se è uomo, agli uomini. Se si riferisce all'uomo, al cavallo, a Dio la misura sarà essere vivente e il numero loro sarà di esseri viventi. Se si tratterà di uomo e bianco e che cammina non ci sarà qui un numero di coteste cose, perchè tutte si riferiscono allo stesso individuo che è uno per numero. Dei generi però ci potrà essere il numero, di questi o di qualche altro predicato di tal fatta.

Coloro che concepiscono il disuguale come qualche cosa di unico e la diade indefinita come risultante di grande e di piccolo, dicono cose troppe lontane da ciò che è verosimile e possibile. Queste infatti più che sostrati dei numeri e delle grandezze sono loro affezioni ed accidenti, il molto e il poco del numero e il grande e il piccolo della grandezza, alla stessa maniera che il pari e il dispari, il liscio e il ruvido, il diritto e il curvo. E ancora: oltre a questo errore, necessariamente il grande e il piccolo e le altre cose siffatte devono essere relazioni. E la relazione, meno di ogni altra cosa, è una na-

(1) Del contare e del misurare.

tura determinata e perciò è sostanza meno di ogni altra categoria ed è dopo il quale e il quanto. E la relazione è un'affezione del quanto, come si è detto, non materia di esso, se questa è alcun che di diverso e dalla relazione in genere e dalle sue parti o specie. Giacchè nulla vi è di grande nè di piccolo, nè di molto nè di poco nè, in generale, di relativo che non sia qualcosa che è diverso da ciò che è molto o poco, o grande o piccolo, o relativo. E prova, che la relazione da sola non è punto una sostanza o alcunchè di reale, nè è che di essa non c'è generazione o distruzione o movimento, così come per la quantità c'è accrescimento e diminuzione, per la qualità alterazione, per il luogo spostamento, per la sostanza la semplice generazione e disfacimento. Ma non avviene così per la relazione: senza essersi mossi, infatti, si può essere ora più grandi, ora più piccoli o uguali ad un altro che si sia mutato per quantità. È necessario che la materia di ciascuna cosa sia questa stessa cosa in potenza, e perciò anche quella della sostanza: ma la relazione non è sostanza, nè materia, nè in atto.

1088. B.

È del tutto strano, dunque, o meglio impossibile porre alla sostanza come principio ed elemento proprio ciò che non è sostanza: infatti tutte le categorie sono posteriori ad essa: ed ancora gli elementi non si possono predicare di ciò di cui sono elementi; e il molto e il poco, invece, e separati e insieme si predicano del numero, e il lungo e il breve della linea e il piano è largo e stretto. E se

poi c'è qualche molteplice del quale il poco si predica sempre, (1) come il due (se infatti fosse molto, l'uno diventerebbe poco), ci dovrà essere anche un molto in senso assoluto, come ad es. potrà essere molto il dieci, se di questo non c'è numero maggiore, oppure il diecimila. E dunque come potrà in tal caso il numero derivare dal poco e dal molto? Giacchè si dovrebbero predicare di esso entrambi i termini, oppure nessuno dei due: ora se ne predica invece uno solo.

---

(1) Testo incerto.

Capitolo II.

ANCORA DELL'UNO E DEL MOLTEPLICE: PLATONE E PARMENIDE

Bisogna senz'altro investigare se è dunque possibile che le cose eterne risultino di elementi: esse dovranno avere una materia in tal caso, giacchè è composto tutto ciò che risulta di elementi. Se dunque necessariamente deve derivare da ciò di cui è risultante, sia che duri sempre, sia che abbia avuto una generazione, e se ogni cosa da ciò che è potenza diviene ciò che diviene (infatti non poteva nè divenire nè essere dall'impossibile) e può divenire atto o no; anche il numero, se pure è sempre, potrebbe non essere, come ogni altra cosa che abbia materia. Così come può accadere di ogni altra cosa, sia che abbia un giorno solo, sia che abbia qualsivoglia numero di anni. Se è così, la situazione non muta anche se duri tanto tempo che non abbia limite. Non saranno dunque eterne, come non è eterno tutto ciò che può non essere, come ci capitò di dimostrare anche in altre ricerche (1). Se ciò che

(1) *De Caelo*, I, 12.

abbiam detto, che nessuna sostanza è eterna se non è in atto, è vero universalmente e se gli elementi sono materia della sostanza, di nessuna sostanza eterna ci potranno essere elementi dei quali essa sia risultante.

Ci sono alcuni che considerano la diade indefinita come l'elemento che è insieme all'uno, ma eliminano, e a buona ragione, il disuguale per le assurdità che da essso derivano. Scompaiono per loro solo le difficoltà che si presentano necessariamente a coloro che sostengono questo, perchè fanno del disuguale e della relazione un elemento; le difficoltà invece che non sono connesse a questa opinione, necessariamente si presentano anche a loro, sia che considerino come composto di elementi il numero ideale, sia quello matematico.

Molti dunque furono i motivi del loro deviare su questi principi e più d'ogni altro il fatto che essi posero ancora la questione negli antichi termini. Parve infatti a loro che tutti gli esseri sarebbero uno, cioè l'essere in sè, se non si confutasse e contrariasse quel detto di Parmenide: « Non riuscirai giammai a provare questo: che il non essere sia »; e che fosse necessario dimostrare che il non essere è: in questo modo infatti gli esseri, se sono molti, dovrebbero risultare dall'essere o da qualche cosa altro. Eppure prima di tutto se l'essere si dice in molti sensi (indica infatti in un senso la sostanza, in un altro il quale, in un altro il quanto, e le altre categorie), quale è l'uno dunque che

1089. A.

sarebbero tutte le cose, se il non essere non fosse? Forse le sostanze o le affezioni e le altre cose siffatte, che tutte costituirebbero quest'uno? ovvero sarebbero una unica cosa il questo, il quale, il tanto e tutte le altre cose che significano un dato uno? Ma è assurdo, anzi impossibile, che una unica natura (1) sia diventata la causa dell'essere, in virtù della quale l'essere è un « questo », un « quale », un « quanto » o un « in qualche luogo ». Inoltre da quale non essere e essere deriverebbero gli esseri? In molti sensi infatti si dice il non essere, così come l'essere; e il non essere uomo indica il non essere questo qui; non essere dritto, indica non essere così; non essere di tre cubiti, il non essere grande così. Da quale specie di essere dunque e da quale specie di non essere deriverebbero le cose molte? Egli (2) allude al falso e assegna questa natura al non essere, dal quale, insieme con l'essere, derivano le cose molte. Perciò diceva anche che bisogna porre alcunchè di falso, così come anche i geometri pongono che sia lunga un piede una linea che non è lunga un piede.

Ma è impossibile che le cose siano in questi termini; nè i geometri suppongono nulla di falso (infatti quella ipotesi non è nel loro ragionamento), nè da un non essere di questo tipo possono generarsi o corrompersi le cose. Ma, poichè il non essere si

(1) Il non-essere.
(2) Platone, nel *Sofista*.

dice in rapporto a quanti sono i casi delle categorie, e oltre a questo c'è il non essere che si dice come il falso e quello che si dice come potenza, da questo deriva la generazione; da ciò che non è uomo, ma è in potenza uomo, deriva l'uomo e da ciò che non è bianco, ma bianco in potenza, deriva il bianco; similmente sia che si tratti della generazione di una unica cosa, sia di molte. La loro ricerca sembra vertere sul come l'essere, *quello che si dice* riguardo le sostanze, sia molteplice: infatti per essi i numeri, le lunghezze e i solidi sono le cose che si generano. Ma è strano ricercare come è molteplice l'essere riguardo all'essenza e non quello riguardo al quale e al quanto. Infatti, non la diade indefinita nè il grande o il piccolo sono causa dell'esserci due bianchi, o molti colori o sapori o figure. Numeri infatti avrebbero dovuto essere anche questi e unità. Ma se essi avessero osservato queste cose, avrebbero visto la causa del molteplice anche in queste cose: è infatti una causa uguale od analoga. Questo loro sbandamento fu la causa anche per cui, ricercando l'opposto dell'essere e dell'uno, dal quale insieme con l'essere e con l'uno derivarono le cose, pensarono che fosse il relativo e il disuguale, che non è nè contrario, nè contraddittorio a quelli, ma è una delle nature degli esseri come l'essenza e la qualità. E si doveva ricercare anche questo: come molti sono i relativi e non uno solo. Qui invece si cerca come vi siano molte unità oltre il primo uno, e non come vi siano molti di-

1089. B.

suguali oltre il primo disuguale. Eppure essi stessi si servono e parlano di grande-piccolo, di molto-poco, da cui derivano i numeri; di lungo-corto, da cui deriva la lunghezza; di largo-stretto, da cui deriva il piano; di profondo-basso da cui derivano i solidi; e inoltre di più tipi ancora di relativi. Ora qual'è per questi relativi il motivo della loro molteplicità?

E' necessario, come dicevamo, porre l'essere in potenza in ciascuna cosa: colui che sosteneva coteste cose, essendosi chiesto che cosa fosse un questo e sostanza in potenza, che pur non è essere per se stesso, affermò che è il relativo, come se avesse detto che è il qualitativo, il quale in potenza non è nè l'uno nè l'essere, nè il contrario dell'uno o dell'essere, ma uno degli aspetti degli esseri. E molto più, come dicemmo, bisognava, se si ricercava come mai sono molti gli esseri, non ricercare solo quelli che sono nella stessa categoria, come cioè sono molte le sostanze o molte le qualità, ma come sono molti gli esseri. C'è infatti l'essere delle sostanze, quello delle affezioni, quello delle relazioni. E per le categorie altre dalla sostanza c'è anche un altro ostacolo circa la loro molteplicità; giacchè, per il fatto che non sono indipendenti, il loro essere molteplice qualitativo o quantitativo è in relazione al divenire e all'essere molteplice del loro sostrato. Eppure ci deve essere una materia per ciascun genere di esse: eccetto che non può essere separata dalle sostanze. Per quelle cose invece che

sono un questo, c'è qualche ragione per rendersi conto di come un questo possa essere molteplice, se non è ad un tempo un determinato questo e una certa natura. La difficoltà qui è piuttosto questa: come sono molte sostanze in atto e non una sola. Ma se non sono la stessa cosa il questo e il quanto, non si dice allora come e perchè le cose sono molteplici, ma come è molteplice il quanto. Ogni numero infatti indica un quanto; e l'unità, se non viene interpretata come misura, è indivisibile quanto alla quantità. Se dunque altro è il quanto e altra l'essenza non si spiega come nè donde l'essenza è molteplice; e se dovesse essere la stessa cosa, chi afferma ciò dovrà sostenere molte obbiezioni.

1090. A.

Qualcuno potrebbe condurre l'indagine anche intorno ai numeri per esaminare donde si debba dedurre la convinzione circa la loro esistenza. Infatti, a chi postula l'esistenza delle idee, essi offrono una certa spiegazione della realtà delle cose, giacchè ciascun numero è una data idea e l'idea è causa per le altre cose in qualche modo del loro essere: e ciò sia loro concesso. Ma a chi (1) non pensa in questo modo, perchè scorge le conseguenti difficoltà intorno alle idee, cosicchè non per questi motivi postula l'esistenza dei numeri, ma fa esistere il numero matematico, in virtù di che cosa bisogna prestar fede che esista un numero siffatto?

---

(1) Speusippo.

e in che cosa potrà esso essere utile per le altre cose? Di nulla infatti dice che sia causa, colui stesso che proclama la sua esistenza, ma dice che esso è una natura esistente di per sè, nè appare che essa possa essere causa d'alcunchè: tutti i teoremi, infatti, della matematica si trovano anche per le cose sensibili, come fu detto.

Capitolo III.

CRITICA DEI NUMERI MATEMATICI ESISTENTI SEPARATAMENTE: PLATONICI E PITAGOREI.

Coloro che affermano l'esistenza delle idee e che esse sono numeri, mediante la astrazione di ciascun termine dal molteplice come esistente e qualchecosa di uno, tentano di dire come e perchè il numero esiste. Ma poichè i loro argomenti non sono nè possibili, nè assolutamente probanti non risulta affermabile in virtù di essi l'esistenza del numero. I pitagorei, al contrario, vedendo che molte delle affezioni dei numeri sono proprie anche dei corpi sensibili, sostennero che le cose fossero numeri non separabili e che dai numeri risultassero le cose. Ma perchè questo? Perchè le proprietà dei numeri sono pure nella armonia e nel cielo e in molte altre cose. A coloro invece che sostengono l'esistenza del solo numero matematico, in base alle loro premesse, non è dato di affermare nula di tutto questo, ma affermano che non ci può essere scienza di queste cose. Noi invece sosterremo che scienza c'è, secondo quanto sostenevamo anche prima: ed è

chiaro che gli oggetti matematici non sono separati: infatti, se fossero separati, le loro proprietà non si troverebbero nei corpi. I Pitagorei, per quanto riguarda questa considerazione, non sono passibili di alcuna opposizione; quanto poi al proclamare i corpi fisici risultanti dai numeri e ciò che ha peso e leggerezza risultante da ciò che non ha peso nè leggerezza, essi sembrano allora parlare di un altro cielo e di altri corpi, ma non dei corpi sensibili. Coloro, invece, che postulano il numero separato pensano che esiste e indipendentemente, perchè gli assiomi non possono riferirsi alle cose sensibili; e le loro affermazioni sono pur vere e rallegrano l'anima; e analogamente dicono delle grandezze matematiche. È chiaro dunque che il ragionamento contrario farà sostenere cose contrarie e ciò che prima ci chiedevamo resta ancora da chiarire per coloro che così parlano: come mai, cioè, dacchè i numeri non sono affatto nelle cose sensibili, si trovano in esse le loro proprietà? Vi sono alcuni (1) i quali, dal fatto che il punto è il limite e l'estremo della linea, e questa del piano, e questo del solido, deducono che debbano necessariamente esistere nature siffatte. Bisogna adunque esaminare anche questo discorso: che non sia troppo debole.

1090. B.

Infatti, i termini estremi non sono sostanze, ma piuttosto tutte queste cose sono limiti; poichè an-

1) Forse Pitagorei.

che del camminare e di qualsiasi movimento vi è un limite: anche questo dunque dovrebbe essere un « alcunchè » e una sostanza determinata: il che è assurdo. E se invece sono sostanze, dovrebbero essere tutte sostanze di cose particolari: di queste infatti, s'occupava il discorso. Ma allora perchè esistono separatamente? E ancora: qualcuno potrebbe precisare, qualora non fosse troppo arrendevole, riguardo a ogni numero e agli oggetti matematici che essi non cooperano affatto all'esistenza gli uni degli altri, quelli che vengono prima a quelli che vengono dopo.

Infatti, non esistendo il numero, le grandezze non esisterebbero perciò meno per coloro che sostengono la esistenza dei soli oggetti matematici. E se neanche questi esistessero, esisterebbero l'anima e gli oggetti sensibili. Ma la natura non sembra che sia, di quanto ci appare, una serie sparsa di episodi, come una brutta tragedia (1). Per quelli che affermano l'esistenza delle idee questa difficoltà cade: essi fanno risultare infatti le grandezze dalla materia e dal numero, dalla diade le lunghezze, dalla triade i piani, dalla quadriade i solidi, o anche da altri numeri: questo infatti non muta la situazione. Ma queste grandezze saranno idee? ovvero, qual'è il loro modo di esistenza? e che importanza avranno per l'esistenza delle cose? Nessuna; come nulla interessano a questo fine gli og-

---

(1) Accenna a Speusippo.

getti della matematica, così neppure hanno un valore queste. Ma neanche un teorema si riferisce ad esse (1), a meno che non vogliamo contraffare gli oggetti della matematica e imporre dottrine nostre particolari. E non è difficile ampliare le questioni e fare congetture all'infinito buttando là ipotesi a caso. Costoro dunque, confondendo così le idee e gli oggetti matematici, cadono in errore. Quelli invece che per primi sostennero l'esistenza di due numeri, quello ideale e quello matematico, in nessun modo dissero, nè potevano dirlo, come e donde potesse derivare il numero matematico. Essi lo fanno infatti intermedio tra il numero ideale e il numero sensibile. Se infatti risulta dal grande-piccolo, esso sarà lo stesso del numero ideale (da un altro grande-piccolo fa derivare le grandezze). Se poi si dicesse che è alcunchè altro, si dovrebbe convenire che gli elementi sono di più; e se il principio di ognuna delle serie è qualchecosa che è uno, l'uno sarà qualcosa di comune a questi; e ci si dovrà chiedere come l'un possa essere questi molteplici e nello stesso tempo il numero non possa derivare, secondo il parere di quello, da altro che dall'uno e dalla diade indefinita. Tutte coteste cose sono irragionevoli e urtano e tra di loro e contro il senso comune e sembra che ci sia in loro il « discorso lungo » di Simonide: il discorso lungo infatti è come quello degli schiavi, quando non dicono

1091. A.

(1) Alle grandezze ideali.

nulla di vero. E sembra che perfino gli stessi elementi, il grande e il piccolo gridino come tratti a forza: non possono infatti in nessun modo generare altro numero che quello che deriva raddoppiandosi dall'uno.

È strano anche sostenere l'esistenza di una generazione di cose eterne; o meglio è qualchecosa di impossibile (1). Circa i Pitagorei non c'è per nulla da dubitare se essi postulino o no una generazione di esse. Dicono chiaramente infatti che, posto l'uno (sia che si faccia derivare da un piano o da una superficie o da un seme o da alcunchè che anch'essi non sanno precisare), tosto le parti più vicine ad esso dell'infinito furono attratte e limitate dal limite. Ma, poichè s'occupano di cosmologia e vogliono parlare in termini fisici, è giusto valutarli alcunchè in una trattazione dei problemi naturali, ma eliminarli per la trattazione che ci preoccupa ora. Infatti noi ricerchiamo i principi nelle cose immobili, cosicchè dobbiamo esaminare anche la genesi dei numeri, così intesi.

---

(1) Infatti, quel che è eterno non può essere stato generato.

Capitolo IV.

DEL RAPPORTO TRA I PRIMI PRINCIPI E IL BENE

Costoro non ammettono una generazione del numero dispari, come se fosse chiaro che esiste una generazione del numero pari; e alcuni fanno derivare primieramente il numero pari dal grande e dal piccolo, prima disuguali, dopo che sono stati eguagliati. È necessario dunque che essi abbiano avuto in sè la disuguaglianza prima di essere uguagliati. Se infatti fosssero stati sempre uguagliati, non sarebbero stati precedentemente disuguali: del sempre infatti non c'è alcun « primo ». Cosicchè è chiaro che essi pongono la genesi dei numeri non in base ad una esigenza speculativa.

Ma c'è una difficoltà e un ostacolo per coloro che pensano facile una soluzione: in che rapporto stanno rispetto al bene e al bello gli elementi e i principi? E questa è la difficoltà: se di essi facciano parte ciò che noi chiamiamo il bene in sè e l'ottimo, o no; o se questi debbano ritenersi posteriori ad essi per generazione (1).

(1) Si discutono dottrine di Speusippo.

In ciò sembra che alcuni dei filosofi d'oggi s'accordino con gli antichi teologi, i quali non spiegano la questione, ma dicono che il bene e il bello si sono mostrati nelle cose, soltanto quando la natura di esse era già progredita. Essi affermano ciò per sfuggire alla vera difficoltà che si presenta a
1091. B. coloro che affermano, come alcuni, che l'uno è principio. Ma la difficoltà non deriva dallo attribuire al primo principio la bontà, ma dal porre l'uno come principio, e il principio come elemento, e il numero come risultante dall'uno. E gli antichi poeti sono d'accordo con loro in questo, che dicono che regnano e comandano, non quelli che sono prima nel tempo, come la Notte o il Cielo o il Caos o l'Oceano, ma Zeus. E per null'altro, se non per il fatto che considerano mutevoli i principi che governano il mondo, accade loro di dire cose siffatte. Giacchè coloro che, intrecciando la riflessione alla poesia non hanno concretato più ogni cosa in termini mitologici (Ferecide ad es. ed alcuni altri), hanno posto il generatore primo come ottimo; e i Magi (1) hanno fatto analogamente, e così alcuni degli ultimi filosofi, come Empedocle e Anassagora, che posero l'uno l'amicizia come elemento, l'altro la mente come principio. Di coloro che affermano l'esistenza di sostanze immobili, alcuni dicono che l'uno è un bene in sè: tuttavia pensavano

---

(1) Sacerdoti della religione di Zoroastro.

che la sua sostanza fosse sopratutto quella di essere uno.

Questo è dunque il quesito: quale delle due cose si debba sostenere. Sarebbe strano se a ciò che è primo ed eterno e assolutamente indipendente, questo stesso fatto di essere primo e indipendente e incorruttibile non appartenesse ad esso soprattutto in quanto bene. Ma non per altro è indistruttibile o indipendente, se non perchè è perfetto. Cosicchè dire che il primo principio è tale, è una verità del tutto verosimile. Dire che esso è l'uno, e se non questo, un elemento e un elemento dei numeri, è impossibile. Si presenta una grave difficoltà e, per evitarla, molti (coloro che convengono che l'uno sia principio primo ed elemento, ma del numero matematico) hanno abbandonato tale tesi. Tutte le unità infatti diventano della stessa natura del bene e vi è copia quindi di beni; e ancora: se le specie sono numeri, le specie saranno tutte della stessa natura del bene. Ma si ponga l'esistenza delle idee, idee di qualsivoglia cosa: se sono idee di beni soltanto, le idee non saranno sostanze; e se sono idee anche delle sostanze, tutti gli animali e le piante e le cose che partecipano di esse saranno beni. Queste sono le strane conseguenze che si presentano e per giunta l'elemento contrario, sia il molteplice o il disuguale, grande-piccolo, è il male in sè. E perciò uno di loro (1)

(1) Speusippo.

evitò di congiungere il bene con l'uno, poichè ne sarebbe necessariamente derivato che, poichè la generazione si ha dai contrari, il male è la natura del molteplice. Altri invece sostengono che la natura del male è l'esser disuguale; e ne deriva che tutti gli esseri partecipano del male, tranne l'uno, l'uno in sè; e che senza misura, e molto più che le grandezze, ne parteciperebbero i numeri. E inoltre risulterebbe ancora che il male sarebbe il luogo del bene e che esso partecipa e tende a ciò che lo distrugge: il contrario infatti è distruttivo del contrario. E se, come dicevamo, la materia è ciascuna cosa in potenza, come ad es. il fuoco in potenza del fuoco in atto, il male sarà il bene stesso in potenza. Tutte queste cose nascono anzitutto perchè essi rendono ogni principio elemento e in secondo luogo perchè fanno dei contrari principii, e inoltre perchè pongono l'uno come un principio e da ultimo perchè stimano i numeri come le sostanze prime e separatamente esistenti e come specie.

CAPITOLO V.

LA GENESI DEL NUMERO E SUE DIFFICOLTÀ

Se dunque il non porre il bene nel numero dei principi e il porlo così è parimenti impossibile, è chiaro che non si sono rettamente spiegati nè i principi, nè le prime sostanze. E non ha una concezione esatta neanche chi considera gli elementi dell'universo simili a quelli degli animali e delle piante, perchè dalle cose indeterminate e imperfette sempre provengono quelle più perfette, ragione per la quale egli dice che è così anche per i principi primi, cosicchè neppure l'uno in sè è alcunchè di esistente. Non ha una concezione esatta, perchè anche in questo mondo i principii, da cui derivano queste cose, sono perfetti; l'uomo infatti genera l'uomo e non c'è prima il seme. È assurdo anche ritenere lo spazio simultaneo ai solidi matematici (infatti lo spazio è peculiare delle cose singole, e perciò esse sono separate in senso spaziale, mentre gli oggetti matematici non hanno un « dove »); ed è pure assurdo dire che essi debbono esistere in qualche luogo e il non dire che cosa sia lo spazio.

Bisognava che coloro che dicono che le cose derivano da elementi, e che la realtà prima delle cose sono i numeri, avessero scelto in che modo una cosa è da una altra, e avessero detto in che modo un numero risulta dai principi. Forse per mescolanza? Ma non ogni cosa è mescolata e, poichè ciò che è generato, è altro dai suoi elementi, l'uno non esisterà separato nè come natura diversa: la qualcosa invece essi affermano. Ma forse per composizione, come la sillaba? Ma allora è necessario che abbiano una posizione e colui che li pensa dovrà pensare l'uno e il molteplice separati. Questo dunque sarebbe il numero: unità e molteplice, ovvero l'uno e il disuguale. E poichè una cosa può derivare da elementi, in quanto essi sono insite in essa, o no: in quale dei due modi risulterà il numero? La derivazione da elementi che siano insiti non c'è, se non per le cose delle quali c'è generazione. O forse deriva come da un seme? Ma non è possibile che dall'indivisibile si stacchi alcunchè. Deriverà forse come da un contrario che non permanga? Ma tutte le cose che hanno questa derivazione, derivano anche da alcunchè che permane. Poichè pongono l'uno come ciò che è opposto al molteplice o come ciò che è opposto al disuguale (considerando l'uno come un uguale), il numero sarebbe derivante come da contrari. Ma allora ci dovrebbe essere qualchecos'altro che permane, dal quale, insieme con uno dei contrari, il numero risulta o deriva.

1092. B.

E ancora: come mai tutte le altre cose che risultano da contrari o da essi derivano, periscono, anche quando nulla resti, e il numero no? Intorno a ciò infatti non si dice nulla. Eppure, sia insito al composto o no, il contrario lo fa perire, come la contesa distrugge la mescolanza (eppure non dovrebbe essere così: infatti non è il suo contrario). E neppure si chiarisce affatto in che modo i numeri siano causa delle sostanze e della loro esistenza: forse come limiti, così come i punti per le grandezze o così come Eurito (1) fissava quale fosse il numero di qualche cosa (questo qui ad es. dell'uomo; questo qui del cavallo), imitando con sassolini le forme degli esseri viventi, allo stesso modo di coloro che riducono i numeri alle figure, al triangolo e al quadrato. O forse chè l'armonia è rapporto di numeri e similmente è così anche l'uomo e ciascuna delle altre cose? Ma le qualità allora, il bianco, il dolce, il caldo, sono numeri? È chiaro che i numeri non sono sostanze, nè cause della forma: infatti il rapporto è la sostanza, il numero è materia. Come ad es. della carne o dell'osso il numero è la sostanza in questo senso, che ci sono tre parti di fuoco e due di terra. E sempre il numero, qualunque esso sia, è numero di certe cose: o di porzioni di fuoco o di terra o di unità astratte; ma la sostanza presuppone che ci sia tanto di questo e tanto di quello uniti per

---

(1) Scolaro di Filolao.

mescolanza: e questo non è numero, ma rapporto di mescolanza di numeri, di cose corporee o di altra specie. Nè per il fare dunque il numero, sia esso il numero in generale o quello fatto di unità astratte, nè come materia, nè come rapporto, nè come specie, è causa delle cose. Ma certamente neanche come causa finale.

Capitolo VI.

SE I NUMERI POSSONO ESSERE LA CAUSA DELL'ESISTENZA DELLE COSE

Qualcuno potrebbe anche chiedersi qual'è la perfezione che deriverebbe alle cose dai numeri, qualora la mescolanza fosse fatta in base ad un rapporto perfetto di numeri e in base ad un numero dispari. Ora, in realtà, la bevanda di miele non è più salubre se i componenti sono mescolati in ragione di tre volte; ma anzi potrà giovare di più se sarà acquosa senza alcun rapporto, che se sarà troppo forte in virtù d'un rapporto numerico. E ancora: i rapporti delle cose che vengono mescolate consistono nell'addizione dei loro numeri, non nei numeri soltanto, come tre parti per ogni due parti, non tre volte due. Infatti, deve essere lo stesso il genere delle cose che si moltiplicano: cosicchè bisogna misurare dall'uno la serie data da 1, 2, 3; dal quattro la serie data da 4, 5, 6: ogni cosa cioè dal termine dello stesso genere. Dunque il numero del fuoco non sarà 2, 5, 3, 7 e quello dell'acqua due volte, tre. Se il numero fosse necessariamente una natura

1093. A.

comune di tutte le cose, molte cose dovrebbero essere di necessità le stesse, e il numero stesso sarebbe proprio di questa cosa e di una altra. Ma è questa allora la causa delle cose, ed è per questo che una cosa è ciò che è? O la faccenda non è poco chiara? Ad es.: c'è un dato numero dei movimenti del sole, e uno di quelli della luna e un numero della vita e dell'età di ciascuno degli esseri viventi; che cosa proibisce che alcuni di questi numeri siano quadrati, altri cubici, altri uguali e altri doppi?

Niente lo impedisce, ma al contrario necessariamente tutti si aggirano in questi rapporti, se tutte le cose partecipano della natura del numero, e può capitare a quelle che sono diverse di cadere sotto lo stesso numero. Cosicchè, se ad alcune toccasse lo stesso numero, sarebbero uguali fra loro quelle che avessero la stessa forma del numero; e il sole e la luna ad es. sarebbero identici. Ma perchè questi numeri sono cause? Sette sono le vocali, sette sono le corde o note, sette sono le Pleiadi, nel settimo anno cadono i denti (ad alcuni animali invero, ad altri no), sette sono coloro che andarono contro Tebe. E dunque perchè il numero è cosiffatto, per questo coloro furono in sette e le Pleiadi sono composto di sette stelle? O forse, coloro che andarono a Tebe, perchè le porte erano sette, o per qualche altro motivo?

E le Pleiadi siamo noi che le contiamo così, come

contiamo dodici stelle per l'Orsa; altri ne contano di più. E poi dicono che Ξ Ψ Z sono consonanze e che, perchè le consonanze sono tre, anche queste lettere sono tre. E il fatto che di siffatti segni ce ne potrebbero essere a migliaia non li preoccupa affatto. Tale infatti potrebbero essere Γ e P se formassimo un solo segno. E se obbiettassero che ciascuna di quelle lettere è doppia delle altre e che nessun'altra è così, il motivo di ciò sta nel fatto che, essendo tre i punti della bocca nei quali a ciascuna consonante viene aggiunto il sigma, per questo, e non perchè sono tre le consonanze musicali, sono tre sole le doppie: giacchè le consonanze sono di più, ma quelle non possono essere di più. Costoro sono simili agli antichi commentatori di Omero, i quali scorgono le piccole somiglianze e tralasciano le grandi. Alcuni dicono ancora molte cose siffatte, ad es. che le corde di mezzo hanno l'una nove, l'altra otto toni e che il verso epico ha diciassette sillabe, ed è uguale di numero ai toni; e che esso si scandisce a destra con nove sillabe, a sinistra con otto.

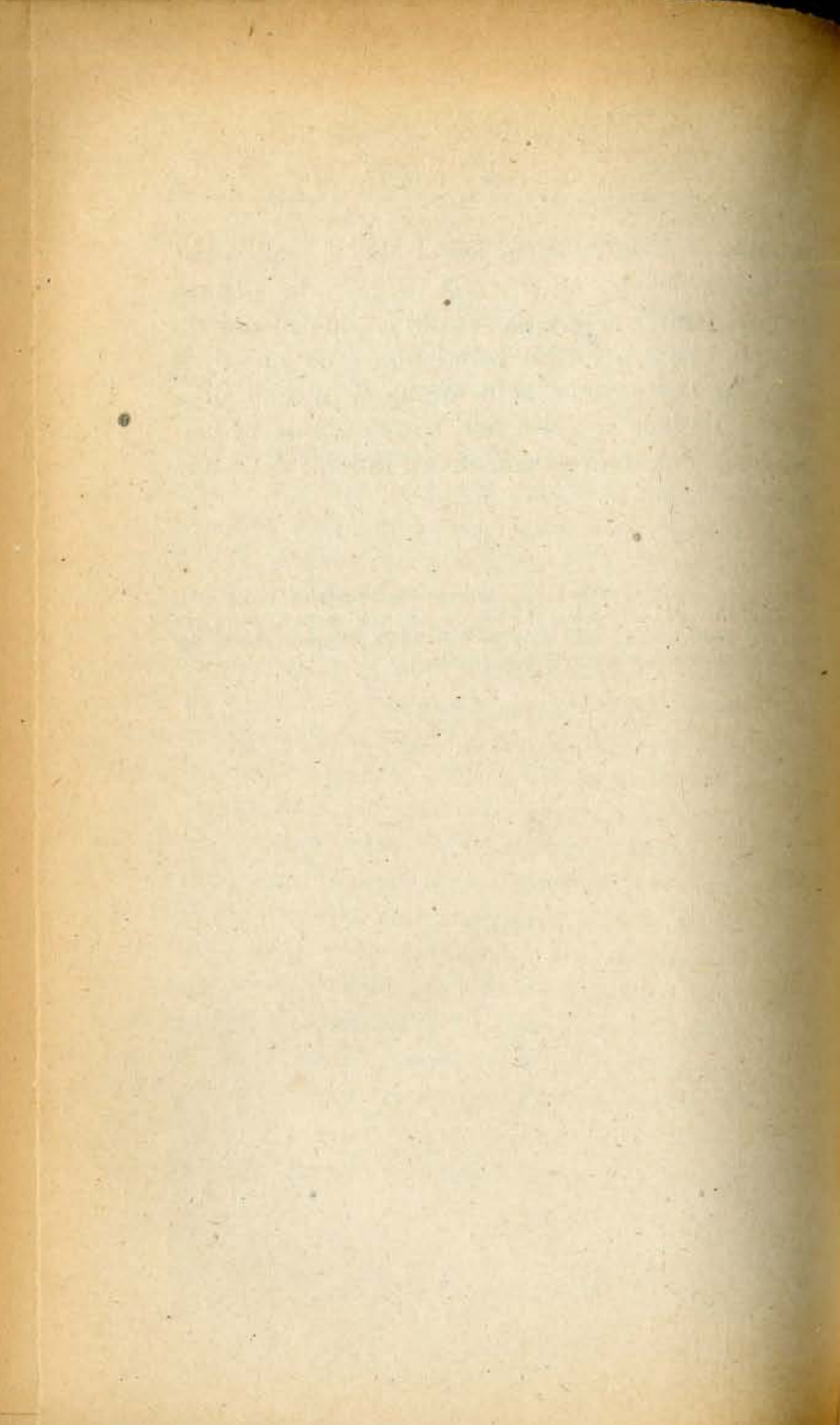
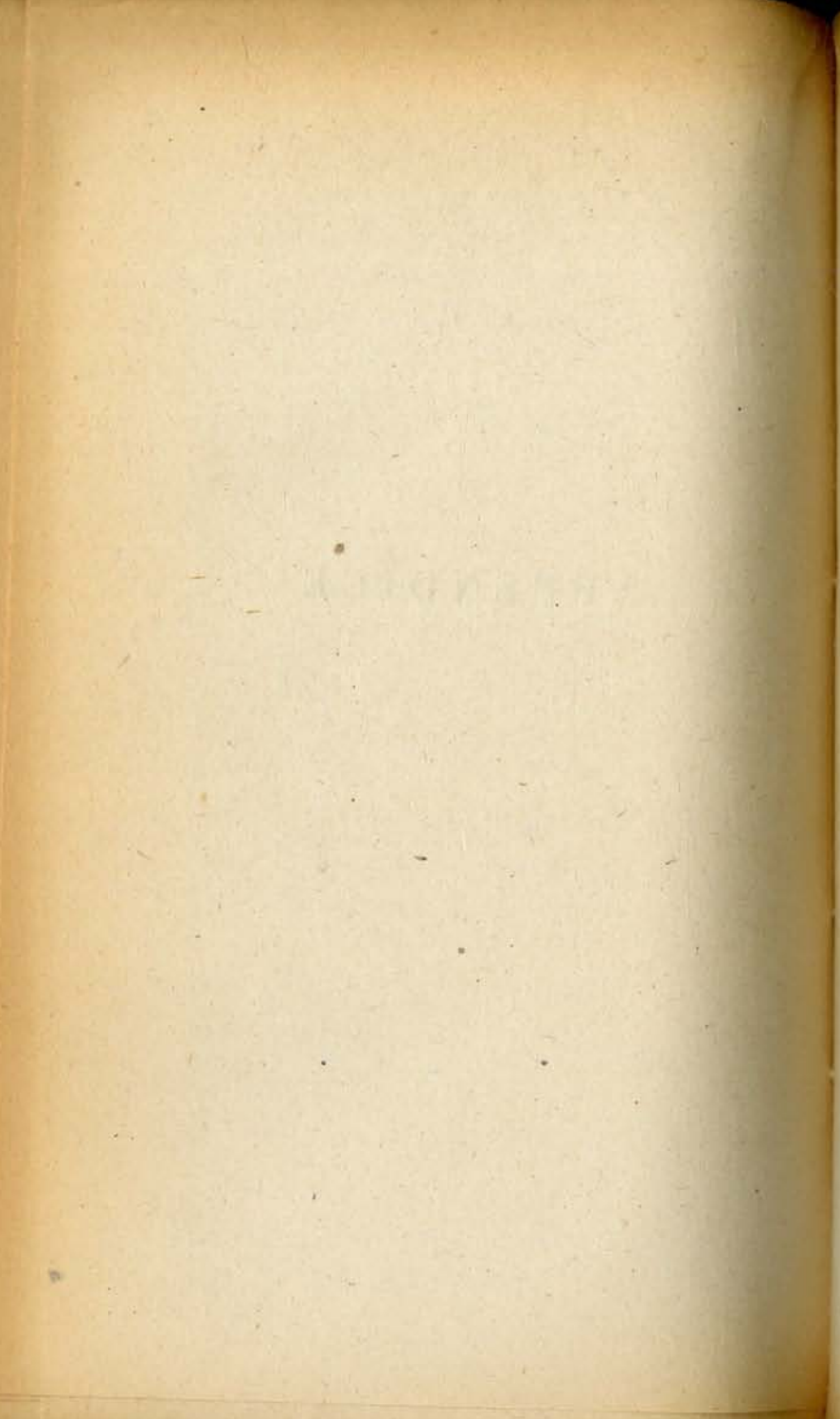
1093. B.

Ed essi affermano che l'intervallo tra l'alfa e l'omega nelle lettere è uguale a quello tra la nota più bassa e quella più alta del flauto, il numero della quale è uguale alla armonia universa del cielo. Bisogna osservare che nessuno sarebbe incerto nè nello spiegare, nè nello scoprire tali affezioni nelle cose eterne, poichè è possibile farlo anche per le

cose corruttibili. Ma le nature insite nei numeri e tanto celebrate e quelle a loro contrarie e in generale i principi contenuti nelle cose matematiche, come alcuni ne trattano rendendole cause della natura, sembra che sfuggano a chi le consideri alla maniera nostra. In nessuno dei modi, infatti, di quelli da noi fissati nella trattazione dei principii, nessuna di esse è causa di queste cose. Come essi proclamano, è chiaro che la perfezione è in tali oggetti e che fanno parte della serie delle cose dove è la bellezza il dispari, il retto, l'uguale, le potenze di alcuni numeri: infatti le stagioni e un tale numero sono insieme; e tutte le altre cose che traggono dai teoremi matematici hanno questo significato. Perciò anche si rendono manifeste le coincidenze: sono infatti proprietà di ciascuno di essi, ma tra di loro sono in relazione e riguardo all'analogia sono una cosa sola. In ciascuna categoria dell'essere, infatti, vi è l'analogia, come la linea retta nella lunghezza, così nella superficie il piano e analogamente nel numero il dispari e nel colore il bianco: e ancora i numeri consistenti nelle specie non sono cause delle cose armoniche e delle altre di simile natura, giacchè essi differiscono fra di loro per la specie, anche qualora siano uguali, dacchè le unità stesse sono diverse; cosicchè per queste ragioni coteste specie non debbono essere poste.

Le conseguenze che derivano sono queste e se ne

potrebbero dedurre anche asssai più. E sembra che sia prova che gli oggetti matematici non esistono separatamente dalle cose sensibili come alcuni dicono, e che i principii primi non sono questi, il fatto che essi si sono molto affannati intorno all'esame della loro genesi e non hanno potuto in nessun modo dare un fondamento all'insieme della loro visione.

NB. Non segue la *Nota sulle più importanti questioni concernenti la Metafisica di Aristotele*, perchè da tre anni non è stato più possibile procurarci i libri indispensabili. Ci auguriamo poterla aggiungere nella seconda eventuale edizione.

APPENDICE

I.

DE VARIA ARISTOTELIS FORTUNA IN NEAPOLITANA UNIVERSITATE OVERO DELL'ARISTOTELISMO IN NAPOLI (1)

QUESITI

1) Fin quando, e fin da quando Aristotele ha governato l'Università di Napoli?

2) Come vi fu inteso?

3) A quali vicende andò soggetta la sua autorità nella scuola?

4) Per chi venne scosso ed abbattuto?

Per rispondere a questi quesiti gioverà ben leggere e meditare le seguenti notizie:

Lasciando agli Eruditi il raccogliere le testimonianze de' Classici intorno all'antico *Ginnasio Napoletano*, che il Vico direbbe *Rottami d'Antichità* e venendo a tempi in cui comincia la storia, osserve-

(1) [Lo scritto è allo stato di appunti].

remo quello che si trova scritto nell'ORIGLIA, *Storia dello studio di Napoli* (Napoli MDCCLIII), in cui si comprendono gli avvenimenti più notabili da' primi suoi principii fino al secolo XVI (L. 1, pag. 40). Lo studio di Napoli ebbe la sua fondazione due anni prima della fondazione della Università di Parigi. Questa (la Parigina) nel 1144, sotto Luigi VII: quello (lo studio napoletano) sotto Ruggiero nel 1139. Nella riforma del quale studio poi, fatta da Federico II (1224), *questo Sovrano avendo fatto fare un nuovo trasportamento delle Opere di Aristotile nella Latina favella e mandatele in dono all'Università di Bologna, si studiò di farle ricevere in tutte le scuole d'Italia.* Pur nell'accettarle i nostri usarono maggior moderazione in comparazione delle altre Nazioni, e perchè non si fossero così alla cieca appigliati a seguir le massime di questo Filosofo, come fatto aveano gli altri paesi (?) d'Europa... e forse perciò non nacquero tra noi quegli sconcerti per questi studi, che nascer si videro in più luoghi in diversi tempi, e massimamente nella Francia, ove superstiziosamente seguendosi più che in altro luogo questa dottrina, molti Pontefici furono costretti di vietare la lettura delle Opere d'Aristotele, finanche con aspre censure e molti Vescovi parimente si videro in obbligo di convocare per la stessa ragione de' Concilii, come espressamente si vede dal Buleo (*Hist. dell'Univer. di Parigi*) e dal Launajo (*De var. fortum. Arist.* c. VI et alibi).

Nostra giunta.

In alcune città di Germania la domenica si giungeva sino a leggere la morale di Aristotele in luogo d'Evangelo! Vedi ROUSSELOT, *Philosophie du moyen âge*, t. III, p. 8.

Ma seguitiamo la storia. Non sembra fuori di proposito, scrive l'Origlia, che in questo tempo (della Riforma dello Studio fatta da Federico) questo Principe dato avesse la Cattedra di Teologia a' Frati dell'Ordine di S. Domenico, che preso di già avevano un gran nome, e toltola a' Cassinesi, i quali prima preposti v'avea, perchè essendovisi i detti Frati ritrovati in possesso nel 1230 per l'esilio che lor fu dato dal regno, fu di nuovo conferita a' Cassinesi.

Nostra osservazione:

Nella storia degli Ordini Religiosi si vede l'importanza de' Benedettini passare ne' Domenicani, e da' Domenicani, ne' Gesuiti.

Torniamo alla Storia del nostro Studio. Tutti i Professori e scolari, sèguita a dire l'Origlia, di comune consentimento scrissero ad un certo Erasmo Monaco Cassinese, professore in que' tempi in divinità eccellente. (Si consulti la Storia di Montecassino, scritta ultimamente da Luigi Tosti. Note e documenti).

Origlia, *Storia* ec., Lib. III, c. XX, p. 210.

In tutte le scienze seguiva a regnare quel malgu-

sto che di già preso avea tutto il piede. In tutto il regno scientifico l'autorità d'Aristotele e degli Arabi suoi interpreti, era somma in guisa che non sembrava sostenersi quello regno in altro modo, che con questa, e anche la Teologia, resa pedissequa delle massime d'Aristotele, secondo il metodo prescritto dagli Averroisti, si vide ridotta in Arte, e resa più considerabile per le famose frazioni de' Tomisti e degli Scotisti, sostenuti da due Ordini allor considerabili de' Frati Predicatori e de' Frati Minori. I primi de' quali seguivano la dottrina d'Alberto Magno, e dopo di S. Tommaso, nominato il Dottor Angelico, suo discepolo che si rese poi capo di questa Setta de' Scolastici, detta perciò Tomisti.

Gli altri seguivano Alessandro d'Arles del loro ordine, e dipoi il famoso Giovanni Duns detto il Dottor Sottile Scoto, perchè era Scozzese, benchè alcuni lo abbiano creduto Inglese, ed altri Ibernese (?), il quale si rese Capo di questa Setta: donde i suoi seguaci furono chiamati Scotisti; alcuni però fecero un terzo partito, seguendo un nuovo metodo, chiamati Nominali, ed uno de' Principali Capi di questi fu Guglielmo Occam della Contêa di Sorry (?) in Inghilterra, il quale, ancorchè dell'Ordine minore, si divise dagli altri, facendosi Capo di questa Setta, e perciò acquistò il titolo di Singolare. Si disseminarono le loro scuole per tutta l'Europa, e in Napoli anche in questi tempi che la Teologia si leggeva fuori dell'Università de' Studi dalle Religioni de' Domenicani, de' Francescani, e degli Agosti-

niani, le quali tre Religioni allora sommamente in stima forse furono quelle che più d'ogni altro contribuirono a mettere in voga la Scolastica.

(Parla in questo luogo l'a. de' tempi Angioini, di cui sotto si pongono più precise notizie).

Lib. III, c. III, Cattedratici di questi tempi (angioini).

Carlo I per la Teologia fe' prima venire da Parigi S. Tommaso d'Aquino, e non guari dopo costretto questi dalla nostra città a partire per il Concilio di Leone, elesse primo maestro della stessa facoltà Reginaldo da Piperno, che nella medesima era altresì eccellente, come da Diploma (si arreca dall'a.) del 1278. Per molto breve tempo godettero i nostri Professori della presenza del Santo, e i Scolari di questo Studio ebbero la sorte di averlo per maestro

Stes. lib. e c. pag. 145. — (Credo superfluo notare che la Teologia era tutta la filosofia, questa in quella compresa. Se ne distaccò a tempi meno lontani. — E' da vedere qui S. Tommaso in che consenta con Aristotele, in che disconsenta da Aristotele: tema, sento dire, proposto dall'Istituto di Francia. Intorno Aristotele, poi sempre s'intende in quel tempo come l'interpretavano gli Arabi Comentatori, ecc.). Torniamo alla *Storia*, Lib. III, c. III, pag. 151.

P. Reginaldo da Piperno anche Domenicano fu dallo stesso S. Tommaso eletto per suo confessore e

compagno: occupò la Cattedra di Teologia nel nostro Studio. Quando insegnava nel nostro Studio sovente dire soleva a' suoi scolari, secondo il Flaminio, che S. Tommaso (forse meglio avrebbe detto, di S. Tomaso, ec.) *Divinitus edoctum esse quaecumque docuit, quaecumque scripsit, quaecumque dictavit et mos illi erat, priusquam talia faceret ad orationem accedere, ibique instrui.* - Lib. III, c. VII, p. 172. Quanto alla Teologia dopo il Reginaldo, non rinveniamo che altrui letta l'avesse nel nostro Studio. — Carlo II vedendo che li 3 celebri Ordini de' Religiosi — Domenicani, Francescani ed Eremiti Agostiniani — per non avere il fondo bisognevole al sostentamento de' Studi generali di tal facoltà in questo regno, mandavano i loro studenti per quello imprendere (apprendere) in molte parti lontane con dispiacere de' loro parenti, *anzi non senza qualche suo discapito*, donò loro a quest'effetto a' 24 Dmbre 1302 once 150 annue sulla Dogana del Ferro, pece ed acciaio, con lasciare a loro utile l'aumento o diminuenimento di quello. — *Fratres Beati Dominici, Minorum Beati Francisci et Eremitarum Beati Augustini* (Diploma. — L'originale si conserva in San Domenico Maggiore di Napoli) *Religionibus ipsis, quae sunt in Civitate nostra Neapolis, ut studium ibi divinae scientiae generale conservent.* — Stabilendo in questo modo lo studio di Teologia nelle anzidette Religioni, stimò il buon Principe superflua la Cattedra che v'era d'esso nella nostra Università de' Studi, credendolo proprio de' Religiosi;

e quelli tra' Scolari che per avventura volevano attendervi, siano Clerici o altri, pensò che non sarebbe stato loro ciò negato di poter fare tra quelli stessi Frati, il perchè tolse totalmente la Cattedra di questa Scienza e vi mancò ella sino al tempo d'Alfonso (I d'Aragona) il quale, vedendone la necessità, pensò di nuovo a ristabilirvela. Lib. 15, c. III, p. 246. — Nelle Cattedre di Filosofia e Medicina rinveniamo propositi da Alfonso (I d'Aragona) i seguenti: cioè *Bartolommeo de Cambiatoris di Mantua*, suo medico, che per la di lui gran virtù fu dichiarato eziandio Cittadino Napoletano; *Bartolommeo de Cistis da Sessa; Pier d'Afettuo (che ci lasciò i Comentarii sulla Metafisica d'Aristotele)* (sottolineo queste parole che contengono una notizia importante al fatto nostro); *Sebastiano da Aquila* (non si sa di qual famiglia, di cui fa menzione Tinaquetto (*de nobilite* c. 3) che scrisse un Trattato *De morbo galico* ed un altro *De febre sanguinea*, stampato in Basilea nel 1537; e in Lione nel 1532 e lesse eziando dopo in Padua, comechè morisse nella sua Patria nel 1447. *Antonello de Lucertis di Molfetta*, che fu medico dello stesso Alfonso; *Gasparro Pellegrino di Capua*, il quale letto avea pure in tempo della Regina Giovanna II, e fu parimente medico dello stesso Alfonso, di cui scrisse in latino la Storia, che oggi (1753) si conserva nella libreria de' SS. Apostoli di questa città (Napoli); e finalmente *Giovanni Abioso da Bagnolo*, celebre non meno in Medicina, che in Matematica, il quale, come scrive il Vossio, pub-

blicò alcuni Dialoghi in difesa dell'Astrologia Divinatrice. Ma oltre questi vi lessero forse anche molti di quelli che finirono sotto la Regina Giovanna II. — Cap. IV p. 247. La facoltà teologica, dopo che Carlo II d'Angiò diede a' Frati Domenicani, Francescani e Agostiniani la cura di leggere ne' loro Chiostri non meno a' Scolari che a loro Scolari Provinciali, con stabilire per questo un competente fondo, essendosi da quel tempo dismessa nel nostro Studio, piacque ad Alfonso di stabilirvela di nuovo, con ordinare a Lodovico Cardone, Canonico dell'Arcivescovile Chiesa, Mastro in divinità eccellente, di leggerla in esso Studio; egli assegnò perciò ducati 300 di soldo sulla Dogana del sale senza liberare detti frati dall'obbligo che aveano di leggerla ne' loro Conventi, e per ciò confermò ad essi altresì la donazione fatta da re Carlo II (d'Angiò) — *Regno di Ferdinando I d'Aragona* — Lib. IV, c. 10, p. 260. — Nelle Cattedre di Filosofia e Medicina si rinvengono proposti da Ferdinando, Nicolò Verna, Ambrosio di Leone, Antonaccio di Gennaro, Antonio de Ferraris (detto il Galateo), Giovanni Elisio, Giovanni Antonio Scozio e Angelo Catone. — Nicolò Verna da Chieti scrisse molti Trattati cioè *de Physico auditu Arist. — Contro perversam Averroys opinionem - De Unitate Intellectus - De animae felicitate - De quar. et levibus quest. subtiliss.* — Ant. Riccobono nella *Storia del Ginnasio di Padova* dice che avesse scritto i *Commenti sulle Opere di Aristotele* (cap. 20, fol. 134). — Ambro-

sio di Leone, *vir*, come di lui scrisse il Vossio (*De hist. latin.* 1. 3, fol. 679) *latine graeceque doctissimum philosophus ac medicus insignis*, amicissimo di Erasmo, come si vede dalle loro vicendevoli lettere, che insino il prega a volerlo nominare nelle sue Opere, le quali sono: *Castigationem adversus Averroem*, lib. 3, ec. — Antonio de Ferraris (il Galateo) scrisse fra molti libri *De Optimo genere philosophandi*, ec.

Lib. IV, cap. XV, p. 284. La Cattedra di Teologia si sostenne in questo tempo da Matteo da Aquila, a cui era stata conferita da Ferdinando, e fu quello che in questa Cattedra successe al Cardone. Le Cattedre di Medicina e di Filosofia non è fuor di proposito supporre che fossero rette da Angelo Catone, Medico dello stesso Ferdinando e da altri, di cui abbiamo sopra parlato. — Lib. IV, ultimo cap. p. 308. Nella Filosofia e nella Medicina (tempo aragonese) si dava il primato ad Arist. e Galieno le cui Opere si continuavano ad avere in somma venerazione e stima, senza curar di esaminarle; si seguivano alla cieca, e, come dice Dante: Come le pecorelle, ecc. (*Si comincia in quel tempo nondimeno anche in Napoli a scuotere il giogo d'Aristotele. - Si comincia a rispondere al quarto quesito*).

Marsilio Ficino (continua a dire lo storico del nostro Studio) però avendo in Firenze restituita in questi tempi e rinnovata la Filosofia Platonica, molti in vari punti d'Italia, e massimamente in Roma i letterati del Card. Bessarione, invaghitisi di quel

filosofo, si diedero a seguire la sua dottrina, e ad abborrire l'Aristotelica, *ciò che portò anche i nostri* (i Napolitani) *a fare il medesimo*. - Lib. V, c. II, p. 3 (*Gran Capitano*). Nella cattedra di Fisica si trova Pietro d'Afettuo di Napoli e in quella dell'*Anima* Cola Lantillo con scudi 50 annui: in quella di Metafisica Giovanni Lopes con 40 scudi annui. Nella Cattedra di Teologia Gasparo Caniz, Domenicano, che letto aveva in molti altri studi con gran stuolo d'Uditori col soldo di scudi 30 e in quella di Logica Giovanni Baraballa collo stesso soldo (an. 1517). Morto il Re Cattolico, furono conferite le cattedre in persona di novelli Professori. Quella di Metafisica occupolla Fr. Antonio di Gaeta, Domenicano; quella di Teologia Fra' Girolamo d'Ippolito dello stesso Ordine e quella di Filosofia (sic) Luca Gaurico. Il primo fratello dell'Eminentiss. Card. de Vio, da cui per la sua gran dottrina mandossi a legger Teologia a Parigi.

Sèguita la Storia minuta e noiosa de' Professori, di cui ormai più non s'ignorano nè le date nè i nomi, qualificati quasi sempre di celebri, oggi oscurissimi. Dal lungo elenco andremo sceverando qua e là qualche particolarità, qualche nome degno di nota. Riprenderemo a seguir fedelmente l'a. nel tempo del rivolgimento Cartesiano e nell'epoca innanzi.

Storia c. XIII, p. 21. Agostino Nifo nacque a Sesse d'Arunca, ma da famiglia che traeva l'origine da Tropea. Acquistossi gran lode tra gli Aristotelici del suo tempo, in guisa che prima di leggere nel

nostro Studio segnalato s'avea (sic) nelle altre Accademie d'Italia. Fu molto caro a D. Ferdinando Sanseverino, Principe di Salerno, da cui ebbe una penzione (sic) di 200 scudi sulla Dogana di quella città. Il Toppi, Corrado Gernaro, Pier Gravino ed il Nicodemi nella sua Biblioteca fanno delle sue Opere lungo elenco, e Mons. Giovio nel suo Libro delle Immagini dell' (sic) Uomini illustri dice di lui che, sebbene usando le parole del suo Paese, rappresentasse altrui un rozzo uomo di campagna di Roma, era nondimeno molto destro in isporgere facezie fra le sue Lezioni e nelle dispute, le quali con molta giocondità apportavano agli ascoltanti un diletto incredibile. Le sue Opere, sebben molte, son però tutte senz'ordine, e senza la purità del linguaggio latino; e tra queste quella, come vuole lo stesso Giovio, nella quale per Averroe disputa contro l'Algazzelle, data da lui alla stampa nel tempo che per l'età sua fiorita, era tenuto d'ingegno più vivace senz'alcun dubbio, è anche la più laudabile; quantunque egli amasse più caramente i suoi Comentarii sopra la Priora (sic) e sopra i libri dell'Anima d'Aristotele, di cui comentò tutte le Opere, e nella vecchiaia aggravato dalla gotta, scrisse pur contro gli Astrologi, ed alcuni libretti morali, e compose un'operetta che tratta del Tiranno ed anche dell'Ottimo Re, ed una degli Augurii, le quali tutte per la varietà della materia non sono interamente da disprezzare.

Non si manchi di consultare il Tasso, *Dialoghi*,

con gli argomenti del Mortara: Pisa, ediz. del Capuoro: tanto per il Nifo che per gli Aristotelici di quel tempo. In generale l'epoca precedente al Cartesianismo e al Rinnovamento, trattato dal Mamiani, merita d'essere meglio illustrata.

Lib. XV, c. XIV, p. 34. Finalmente Simone Porzio, Napoletano fu quello che più di tutti si rese celebre tra gli stessi nostri Professori massime nel filosofare, come mostrano le molte sue Opere che ci lasciò, fra le quali noteremo *Aristotelis vel Theophrasti libellus a Simone Portio de coloribus latinitate donatus et commentariis illustratus, una cum eiusdem praefatione, qua coloris naturam declarat.* Florentiae, ristampata in Parigi (1549). - *De rerum naturalium principia libri duo, quibus plurimaeque haud contemnendae quaestiones naturales explicantur.* Napoli 1555, in quarto. Scrisse anche *de mente Umana* (sic) - *Opus impium et Porco non homine auctore dignum*: excussit Florentiae 1551 in quarto, ecc.

AN. 1610.

Riforma dello Studio dell'Università di Napoli, fatta dal *Conte di Lemo*. Vedi nostra Vita del Campanella. — Aumenta gli Stipendii. — Stabilisce il sistema de' Concorsi. — In detta Riforma si stabilirono tra molte altre cose la Cattedra di Metafisica, 4 di Filosofia, cioè una delle quali fosse col salario di ducati 100 e l'altra di L. 300 col peso di leggervi per tutto l'anno; 2 altre col peso di leg-

gervi la Festa: l'una col valore di ducati 50 e l'altra di 40. Una Cattedra di Logica Posteriora con 100 ducati di salario. Capo XX, p. 84. Giacomo Marotta, di Marigliano, lettore di Teologia diè alle Stampe *in Porphirii Isagogen sive quinque Praedicabilia.* Neap. apud Horat. Salvinum 1590 in fol. Domenico Gravina, Lettore Pubblico e Teologo Napoletano nel 1623 diè alla luce: *Catholicae Praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos, quorum controversiae ex antiquitate, Universitate, ecc. S. Thomae Aquinatis doctrina et methodo dissolvuntur.* Op. in fol. in più tomi e parti. *Totius Summae Theologiae S. Thomae Aquinii compendium, ecc.* Neap. apud. Laz. Scorig. 1625.

Marco Aurelio Severino (p. 82) prese da Tom. Campanella, Domenicano, la filosofia Telesiana. Leonardo di Capua di Bagnoli, medico eccellentissimo, fu instruito nelle novelle scoverte, tanto in Filosofia, quanto nella sua Arte, ed a lui si deve di aver rimesso tra noi soprattutto la buona favella Tosca, vestita di grazia e leggiadrìa. Sebastiano Bartoli di Montella, uomo non meno esperto nelle cognizioni de' Moderni (p. 94). Filippo Ingrassia, libero eziandio nel filosofare. Lib. V, cap. XVI. Altri letterati che intanto fiorivano p. 105 e segg. G. B. Vico nato in Napoli nel 1690. Studia Filosofia nel collegio de' Gesuiti (ebbe a maestro *Antonio del Balzo, Gesuita, filosofo nominale.* Vedi Vita scritta da esso stesso). Ottenne la Cattedra di Rettorica! Fu storiografo del Regno, venuto il Monarcha Carlo Borbone,

Lib. V, cap. XXVII, pag. 119. Uomini celebri usciti dalle nostre Scuole nel secolo XVI. Bernardino Telesio, Cosentino, uno de' primi (in Europa) che la dottrina d'Aristotele impugnando, introdusse quella libertà di pensare, la quale poi ha fatto scovrire tante novità nelle cose naturali. Sertorio Quatromani, Cosentino, si discostò dal filosofare volgare, e da quella servitù degli altri che non si discostava un piè dalla dottrina d'Aristotele. Lasciò egli tra l'altro un ristretto della Filosofia del Telesio. Tommaso Campanella!!!. Gio. Paolo d'Aquino, Giulio Cavalcanti, Fabio Cicala, Gio. Ant. Ardomo, Cosimo Morello della stessa città di Cosenza... Antonio Mintuono, Giordano Bruno (con un elenco delle sue Opere, p. 144), Alfonso Borrello, autore dell'opera celebre *de motu Animalium*. Il P. M. Asturini d'Albidona, Terra della Provincia di Cosenza. Tra le Opere che si citano di lui notabili son questi titoli de' suoi libri: *Ars magna Pytagorica*, *Philosophia Symbolica*, ecc. (p. 149). Gian Vincenzo Gravina.

Riforma del Nostro Studio 1714 a tempo di Carlo VI Imperatore. In quel tempo nella Cattedra di Teologia primaria, cioè Testo di S. Tommaso, e nell'altra poi vespertina si trova il P. M. Fr. Casimiro Vitagliano fin dal 1711 e il P. D. Alfonso Maniconda ec. Nelle Cattedre di Filosofia si rinveniva Fr. Diego Loya, Agostiniano, Gian Batt. Balbi, Biase (sic) Troysi (*di cui più appresso e a lungo*) e Gioacchino Castaldi. Il Duca Gaetano Argento, a cui fu

commessa la riforma dello Studio, allora consultore del Cappellano Maggiore (*il Cappellano Maggiore aveva allora affidate la università, la licenza della stampa di libri ec.*) fra le altre cose notò in ordine alle Cattedre di Teologia un abuso che v'era in allora di leggervi (lib. VI, c. III, p. 243) delle materie del tutto scolastiche, e stimò conveniente di consultare allo stesso Vicerè (Duca d'Ascalona) che lasciato v'avesse in Prima soltanto la Tomista; e nell'altra stabilita vi si fosse la vera Dogmatica, e la vera Morale de' PP. e de' Concilii con obbligar il Prefetto che nel tempo avvenire ne' concorsi che per conferir tali cattedre si fossero mai fatti, aperto avesse a' Candidati quel libro, che in quelle materie stimava migliore, senza quella seccagine d'aprir loro il M. delle Sentenze. In riguardo alle Cattedre di Filosofia avvertì l'abuso piantato di seguire Aristotele e stimò di torre anche i Professori di sì nobil facoltà di tal giogo, lasciandoli nella lor libertà, e non aprirsi più ne' Concorsi che in avvenire si sarebbero fatti per tali filosofiche i libri di quel Filosofo (*Gli schiavi si ribellano*).

Storia dello Studio c. IV, p. 249. Nel I capitolo della riforma proposta a' tempi di Mons. Celestino Salvani, Cappellano Maggiore, si nota che in ordine alle Cattedre Teologiche si faceva vedere quanto era cosa lodevole ed insieme sufficiente che si fosse in questa facoltà insegnato da' Nostri, solo la dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso, e senza dipartirsi in nulla dalle massime di questi SS. Dott. della

Chiesa Universale, darsene le Instituta in 4 anni: onde come superfluo ed inutile era conveniente che fosse stata soppressa e tolta via dal novero di queste Cattedre quella di Scoto, con ergersi in suo luogo una propria per la Instituzione Ecclesiastica, e per le controversie Dogmatiche, come era in Pisa, in Padova, in Torino ed anche in Roma. Ma (abbrevio il testo) temendo in queste faccende teologiche, incontrassero difficoltà dalla parte della Corte di Roma, se ne scrisse direttamente a Vienna. Venne la risposta di Vienna approvando tutto, salvo che nella soppressione della Cattedra di Scoto, per non pregiudicare per allora in nulla i difensori di quella Dottrina cui ella si trovava addetta. In ordine alle Cattedre di Filosofia, cioè (si noti) di Fisica, di Metafisica, di Logica, si dava a conoscere per superflua soltanto la Cattedra di questa Ultima (*in fatti niente di più superfluo della Logica!*), come quella che si poteva agevolmente anche insegnare dallo stesso Cattedratico della Metafisica (dichiara la sua proposizione) ed in suo luogo poteva stabilirsi un'altra nuova Cattedra di Fisica con ordine che nella Prima si fossero date le Instituta, secondo li più riguardevoli Ultimi Sistemi, e nell'altra si fosse insegnata la Sperimentale. — Lib. VI, p. 257, c. V. Professori fioriti dal 1700 al 1732. — Nelle Cattedre di Filosofia e Medicina Gio. Batt. Balbi, Giacchino Poeta, morto in questo anno 1754, Anello Fivelli, Nic. Pastore, Franc. de Micco, Franc. Ant. Cacace, Nic. di Criscenzio, il P. Loya,

Agostiniano, e il p. Ab. Laudati, che fu promosso dopo al Vescovado. Ma sopratutto quelli che più alzarono il capo si furono Biagio Troysi, Gaet. Mari, Nic. Cirillo, Franc. Rapolla, Ferdin. D'Ambrosio, Nic. Martino, Francesco Serao, Giuseppe Pasquale Cirillo. Biagio Troysi (p. 252) nato in Napoli e instrutto dagli stessi nostri Professori nelle più celebri facoltà, contese poscia valorosamente co' medesimi fin da' suoi primi anni nella vacanza di diverse Cattedre di Teologia, di Filosofia e di Legge. Ond'egli fu per la prima fiata provvisto nel marzo del 1704 d'una Cattedra di Metafisica, *e fu il primo che insegnò questa facoltà, secondo i sentimenti del Cartesio* (*Cartesio par che voglia succedere ad Aristotile nell'autorità delle scuole*), con tanto applauso che il Duca d'Argento, nella Redazione della Riforma del nostro Studio al Vicerè di quel tempo, non ne parla che con singolare elogio. Da quella Cattedra passò a quella del Codice, e da questa alla Canonica, e finalmente alla Primaria Vispertina dello stesso diritto che oggi (1754) occupa con molta lode e concorso di Scolari. - Gaet. Mari nacque in Napoli a 4 dicembre 1684 e ben ammaestrato nelle scienze si diè a conoscere nel nostro Studio fin dal 1707 e non passò guari ch'ebbe una Cattedra di Teologia, *la quale egli fu primo che tra' Nostri l'insegnò con quel metodo che si deve danno* (sic) *dando bando a quello de' Scolastici, secondo il quale stata era quella scienza finallora trattata.* Quindi occupò la 1ª Cattedra della stessa e nominato Vesco-

vo di Giovinazzo, e quello per la sua santità di costumi rinunziato, passò poscia da quella Cattedra alla 1ª....

Niccolò Cirillo di Gruma, villaggio vicino Napoli, nato nel 1761... si pose a travagliare (*oimè!*) (?) sulle opere di Renato De Cartes a persuasione di Gregorio Caropreso (*gran filosofo Renatista, come lo nomina il Vico*) il quale conosciuto avea il suo nobile talento, ed era allora spertissimo de' Dogmi (nientemeno!) di quel Filosofo e l'unico difensore! — Dopo la venuta di Carlo Borbone la Cattedra d'Etica fu data al Lopez al quale poi successe *Antonio Genovese* il quale (p. 292) fu il primo nel nostro studio a insegnare quella scienza nella guisa e nella forma che si dovea; onde... tutti conseguì egli della lode, ed ebbe sempre alle sue Lezioni gran concorso di Uditori che gli destò in alcuni dell'invidia. — Fr. M.ª Spinello, Principe della Scalea diè alla luce due bene intese dissertazioni *De Origine Mali* e *De Bono*, oltre che dottamente e con molto nerbo scrisse sopra la prima Filosofia di *Renato Del Cartes contro a Paolo Mattia d'Oria* (*Gentiluomo Genovese, dottissimo ed eruditissimo fissato in Napoli*: vedi Note alla Vita di Vico, scritta da esso, Milano). Quest'ultimo lasciò pubblicato per le stampe *Risposta contro lo Scalea*, la *Vita civile*, Opere di Matematiche, vol. 2º - *Filosofia degli Antichi - Ragionamenti e Poesie - Metafisica ovvero contro Locke, Ragionamenti contro il medesimo. - Il Filosofo - Discorsi Critici, sopra Cartesio*, ecc. La-

sciò un'Opera non compiuta: *Idea d'una perfetta repubblica.*

Signorelli, Coltura delle Sicilie - Coltura sottò i primi 4 re Angoini. — Contasi tra' teologi di quest'epoca Pietro dell'Aquila cognominato Scotello. Inquisitore in Firenze, da lui interdetta. Scrisse un libro in foglio stampato nel 1480. e più volte ristampato che s'intitola *Quaestiones in quatuor libros sententiarum.* Vuole il Wadingo che Scotello avesse scritto anche su di alcuni libri d'Aristotele e forse sarà il comento sul libro de Anima, accennato dal Possevino (Appar. Sac. tom. III). Fu Vescovo in S. Angelo de' Lombardi nel 1347 e nell'anno seguente fu trasportato alla Chiesa di Trivento. — Inquisitore, lo chiama Giovan Villani *superbo e pecunioso.* Appartiene a que' tempi anche il Domenicano Fr. dell'Aquila, autore d'un Commento sull'Opuscolo *de Ente et Essentia* di S. Tommaso, che si conserva ms. nel Convento de' Domenicani di S. Gio. e Paolo di Venezia.

I tre ultimi secoli — Mattia Ivone d'Aquara, detto l'Aquario, Reggente dello Studio di Napoli 1569 e pubblico professore di Teologia, scrisse fra l'altro con molta dottrina sulle Opere di S. Tommaso, *mostrando la discordanza tra questo Santo dottore e altri teologi e filosofi.* — Ambrogio Fiandino, Napoletano, contro Pomponazio (1519), pubblicò in Mantova un libro sull'Immortalità dell'anima ed un'Apologia a favore d'Alessandro Afrodiseo, intitolata *de Fato contra Petrum Pomponatium*, la qua-

le si conserva nella libreria degli Agostiniani di Mantova. — Tommaso da Vio - I commenti di lui, scritti sulla Somma di S. Tommaso per la barbárie scolastica che vi regna parvero ad alcuni poco atti a rischiarare il *dottore angelico*. — Antonio Marafa, domenicano, lettore di Metafisica in Napoli (verso il 1530). — Giovanni Batt. Crispo di Gallipoli, autore di una Vita del Sannazzaro, spiegò molta dottrina nell'Opera *de Ethnicis Philosophis caute leggendis*. — Agostino Nifo pubblicò in Padova (1492) l'Opera *de Intellectu* in 6 libri et *de Daemonibus*, in 3. Seguendo il sentimento di Averroe sosteneva esservi un Intelletto universale, e non darsi altre sostanze spirituali fuori di quelle che muovono i cieli. I teologi strepitarono (a ragione) e dovè correggerne alcuni passi.

Storia civile del Regno Lib. XVI cap. III. — Vi ebbero nell'Accademia Napoletana, istituita da Federico (an. 1224), oltre i professori di legge, onorato luogo i Teologi. Vi furono perciò invitati i Monaci del Monastero di M. Cassino, celebre in questi tempi per dottrina, o i Frati dell'Ordine di S. Domenico, o i Frati minori di S. Francesco, 2 religioni di fresco allora surte, che s'avevano acquistata molta stima per la santità non meno che per la dottrina de' loro Religiosi. E quando nell'anno 1240 per le fazioni che procuravano mantener questi Frati contro Federico nelle discordie tra lui e Gregorio IX, tanto che fu obbligato questo Principe a discacciargli tutti dal Regno, come perturbatori del-

la pubblica quiete, mancando perciò in quest'Accademia i Professori di Teologia, l'Università degli Studi di Napoli, scrisse una lettera ad Erasmo, Monaco Cassinese, Professore di Teologia invitandolo a venire in Napoli per riparare colla sua dottrina questo difetto che per la mancanza di que' Frati pativa il napoletano Studio. Questa lettera oggigiorno si conserva nella Biblioteca Cassinese e vien rapportata dall'Ab. della Noce (in not. in proleg. 1. 4, Chron. Cass.) e porta in fronte questa Iscrizione: *Honestissimo et peritissimo viro Monacho Cassinese Theologiae Scientiae Professori, Universita Doctorum et scolarium Napolitani Studii salutem et felicitatis argumentum.* — Ebbe ancora questa Università Professori di legge canonica, e il Summonte rapporta nel R. Archivio di Napoli leggersi una Scrittura che parla dell'Istituzione di questo generale Studio, nella quale tra le altre cose si ordina che non fossero ricevuti in questo Studio gli uomini nati nelle città che poco prima se gli erano ribellati nella Lombardia; e fra gli altri Dott. che v'invitò fu Bartolomeo Pignatelli da Brindisi famoso Canonista chiamato a leggervi il jus Canonico — (Cap. III. Degli studi generali istituiti da Federico in Napoli). Napoli, come città greca, ebbe sin da' suoi Natali le scuole, ove la gioventù nelle buone scuole istituivasi, ma Federico in quest'anno 1224 le ristabilì e le ridusse in forma d'Accademia. Non fu egli il primo autore degli studi in Napoli, come si diedero a credere alcuni: egli gl'ingrandì, e ri-

dusse in una più nobil forma, e da' Studii particolari, che prima erano, destinati per la città sola, gli rese generali per tutto il Regno di Sicilia e trascelse Napoli, dove da tutte le Provincie del nostro Regno e della Sicilia dovevano i giovani portarsi per apprender le discipline — Segue a dire delle cagioni per le quali fu mosso a ristabilir in Napoli sì illustre Accademia, le quali a 3 riduce ed ascrive: 1ª all'essere stata sempre questa città antica madre e domicilio di studi; 2ª all'amenità del clima, e per ultimo all'esser collocata in parte comoda e vicino al mare, dove per la fertilità così del terreno, come del traffico marittimo, era abbondante di tutte le cose bisognevoli per l'uman vivere, e dove con facilità da tutte le parti si potevan conducere i giovani a studiare. — L. XX c. I. Ristoramento degli Studii — Invitò (ann. 1269 Carlo I d'Angiò) per la legge Canonica Maestro *Girardo de Cumis* con salario di 20 once d'oro. Per la Teologia Maestro *Tomaso d'Aquino*, Frate Domenicano, colui che adoriamo ora per santo, con salario d'un'oncia d'oro al mese. — Questo ristabilimento dell'Accademia Napoletana (la quale dopo la morte di Federico per le continue guerre che duravano per più di 20 anni era alquanto decaduta da quello splendore, nel quale Federico lasciollo) fu pure una delle cagioni fortissime che Napoli si rendesse più numerosa di gente concorsavi da' paesi vicini e lontani, e perchè s'innalzasse sopra le altre tutte del Regno — L. XXVIII cap. III. Degli uomini letterati che fioriro-

no a tempo di Ferdinando I d'Aragona e degli altri Re Aragonesi suoi successori. — Non meno celebre fu Angelo Catone, famoso filosofo e medico del Re Ferdinando I. Questi nacque in Supino (Contado di Molise): per la sua dottrina fu da' Napoletani ricevuto nella lor città con molta stima, e tenuto in gran pregio; ed il Re Ferdinando, oltre averlo fatto suo Medico nel 1465, lo invitò ad insegnare nella Università degli Studi di Napoli *Filosofia ed Astrologia* (!) ove lesse molt'anni. — Cap. VIII, § 1. Stato dell'Università de' nostri Studi a questi tempi. — La Teologia e la morale (al tempo del viceregnato Spagnuolo), non eran niente rialzate: si trattavano all'uso delle scuole: e più ne' Chiostri tra' Frati, favoriti dagli Spagnuoli che nell'Università da Cattedratici, erano esercitate, secondo l'antico stile. La Filosofia e la Medicina furono per rialzarsi, ma vinte dalla colluvie di tanti Professori Scolastici e da' Galenisti fu luogo cedere all'usanza e rimanersi come prima negli antichi sistemi e metodi. Erano surti fra noi in questo Secolo ingegni preclari che rompendo il ghiaccio tentarono far crollare l'Autorità d'Aristotele e di Galeno, e la Filosofia delle scuole farla conoscere vana ed inutile. I primi tra noi, furono Antonio e Bernardino Telesio Cosentini - Ambrogio di Lione da Nola, Galateo da Lecce e Simon Ponzio Napoletano, le cui Opere (delle quali lunghi cataloghi leggiamo presso il Toppi ed il Nicodemo) dimostrano che calcando nuovi sentieri, benchè molto travagliarono per abbattere

gli errori comuni delle Scuole, niente però prevalsero: nè poterono sol far argine ad un così ampio e impetuoso torrente: quindi il Cav. Marini parlando di Bernardino Telesio, disse che sebben egli si fosse armato *contra l'invitto Duce Della Paripatetica Bandiera*, e non avesse riportata vittoria dovea bastargli d'averlo sol tentato. *Poichè la Gloria e la vittoria vera delle Imprese sublimi ed onorate è l'averle tentate.* Ma nella fine di questo secolo discreditarono questa impresa onorata due Frati Domenicani, li quali non tenendo nè legge nè misura, ed oltrepassando le giuste mete siccome maggiormente accreditarono gli errori delle scuole, così posero in discredito coloro che vollero allontanarsene. Questi furono i famosi G. Bruno da Nola e T. Campanella da Stilo in Calabria. — G. Bruno disputò sì bene contro li Peripatetici e si rese assai celebre per le dotte sue Opere, delle quali il Nicodemo fece lungo catalogo (segue un lungo dire su Giordano B. e Tom. Campanella che lo storico giudica a modo suo. Il nostro secolo non li giudica allo stesso modo). Pur non si vuol negare che giusta e fina è l'opera che questi due, con gli eccessi e con le esagérazioni in che diedero, discreditaron l'impresa. A questi due — seguita a dire lo storico — può aggiungersi Giulio Cesare Vannino, della Provincia d'Otranto, nella sorte uguale al Bruno in vita ed in morte. Nacque egli in Taurisano, terra del Conte Francesco di Castro, Duca di Taurisano, da Otranto non molto lontano, da Gio. Batt. Van-

nino e Beatrice Lopez de' Noquera, a cui fu imposto il nome di Lucilio, che mutò poi in quello di Giulio Cesare. Fu mandato da' suoi parenti a studiar in Napoli, dove fece mirabili progressi, frequentando l'Accademia degli Oziosi, allora in Napoli celebratissima. Passò poi in Padova ed in altre città d'Italia, nelle quali acquistò l'amicizia di Pietro Pomponazio e del Cardano, allora vecchissimi (narra la vita e gli errori del Vannino, e la fine funesta in Tolosa per giudicio di quel Parlamento. Nella Rivista de' Due Mondi, anni fa, scrisse il Cousin un lungo articolo sul Vannino). — L. XL, cap. V. Stato della nostra Giurisprudenza e delle altre Discipline, che fiorirono fra noi nella fine del secolo XVI sino a questi ultimi tempi. — I progressi che la Giurisprudenza e le altre Scienze fecero tra noi nel Regno di Carlo II (austriaco-spagnuolo) sino al presente furono veramente maravigliosi. — La Filosofia che sino a questi tempi era stata fra noi ristretta ne' Chiostri, e ridotta, o ad alcune sottigliezze di Logica e di Metafisica, o ad alcuni discorsi vani ed inutili, prese un nuovo lustro dallo studio delle scienze naturali e da una infinità di nuovi scoprimenti e dal buon metodo, posto in uso per trattarla. Furono ancora a questi tempi in miglior stato ridotte le altre (oltre la Giurisprudenza) scienze che quivi (nell'Università) s'insegnano. Tommaso Cornelio aveva introdotta in Napoli la nuova filosofia ed egli procurò che le Opere di Renato des Cartes, quivi s'introducessero:

ebbe egli in questi principii compagno Lionardo di Capua, medico e filosofo ancor egli, onde congiunti insieme cominciarono a promuovere le buone lettere, e soprattutto la Filosofia e la Medicina. Poco da poi, alcuni di più accorto ingegno tratti dal loro esempio, si diedero anch'essi a questa nuova maniera di filosofare, e lasciando da parte tutto ciò che nelle scuole fra' Chiostri avevano appreso, s'applicarono a questi nuovi studi. Trovarono costoro a questi tempi un potente protettore D. Andrea Concubletto, March. dell'Avena, il quale, mosso dall'affetto ardentissimo che aveva a siffatti studi, e punto anche da generosa invidia, che ove in altre parti d'Europa la buona filosofia trionfava, solo in Napoli fosse negletta, e da pochi conosciuta, diedesi con grande studio a procurare che coloro che n'avevano vaghezza in qualche luogo s'unissero, dove con sottili ricerche e speculazione si procurasse spingere più avanti le cognizioni sopra questo soggetto. Eransi già prima non meno in Parigi che in Inghilterra introdotte consimili Accademie di Scienze, onde all'imitazione di quelle studiavasi di promuovervi questa sua. Fu pertanto scelta la casa stessa del Marchese per luogo di quest'Adunanza, alla quale s'ascrissero gli uomini più dotti di que' tempi. Fu dato il nome all'Accademia *Degl'Investiganti*, che per impresa avea un Canbracco, col motto Lucreziano: *Vestigia lustra.* (Vedi Lionardo di Capua, Parere ragionato 8). I più insigni che quivi s'avvalorano e de' quali ne rima-

ne ancora a noi la memoria furono, oltre il Cornelio ed il Capua, il cotanto da noi celebrato Camillo Pellegrino, il quale, sebbene in tutto il corso della sua vita avesse consumato i suoi giorni in studi diversi, cioè nell'istoria e nelle ricerche delle nostre Antichità, erasi poi nella vecchiaia così ardentemente acceso dei nuovi ritrovamenti e metodi di questa novella Filosofia, che accusava la sua grave età che non gli permettesse porre ogni opera in questi studi. Francesco D'Andrea ed il suo fratello D. Carlo Burragna che restituì in Napoli l'Italiana Poesia; G. B. Cappucci, profondo filosofo ed adornato di molta letteratura; Sebastiano Bartoli, famoso medico di que' tempi, di cui il nostro Vicerè D. Pietrantonio d'Aragona ebbe tanta stima e concetto; Lucantonio Porzio, gran filosofo e medico che in quest'Adunanza recitò nobili e profonde lezioni intorno al sorgimento de' licori, e sopr'altre sue filosofiche investigazioni (Vedi Nicodemo ad Bibliot. Toppi p. 157). Vi si ascrisssero i nobili Daniello Spinola e D. Michele Gentile, e vollero pure aggregarvisi Mons. Caramuele, Vescovo allora di Campagna, ed il P. Pietro Lizzardi Gesuita, oltre tanti altri preclari spiriti, che furono tutt'intesi colle loro gloriose fatiche a scuotere il durissimo giogo che la Filosofia de' Chiostri aveva posto sopra la cervice de' nostri Napoletani. Quest'Adunanza per la partenza del Marchese D. Andrea di Napoli e per la di lui morte non guari da poi seguita, si dissolve, ma non perciò i suoi Acca-

demici, chi insegnando nelle Cattedre, e chi scrivendo nobilissimi trattati si trattennero di promuovere questi studi; di tal che in brevissimo tempo fecero notabilissimi progressi ed acquistarono molti seguaci, diffondendo non men questa Filosofia che le altre buone lettere. Quelli che non ebber genio di Concorsi si segnalarono colle loro Opere in diffondere le novelle Dottrine. Lionardo di Capua si rese celebre per li suoi *Pareri* che diede alle stampe, — Gregorio Calopreso (*Gran Filosofo Renalista* come il Vico lo chiamò), diede saggi ben chiari quanto nella Cartesiana Filosofia valesse co' suoi dotti scritti ed il somigliante fecero tanti altri preclari e nobili Spiriti.

(Innanzi al Galuppi, occupò la nostra Cattedra di Filosofia alla N. U. Giuseppe Capocasale, uomo di costumi angelici, stato mio Maestro in Dritto di Natura. Fu Volfiano, quantunque pendesse al Locke nella quistione dell'Origine delle Idee. Ha scritto molte Opere elementari in latino e in Italiano, una fra l'altre intitolata il *Codice Eterno*. Nell'Occupazion Militare francese il Semola tenne la Cattedra: le sue opinioni pendevano allo scetticismo. Il Professor L. Palmieri che oggi la occupa, dotato di facondia, e grande chiarezza d'ingegno, spiegò il Galuppi, a cui successe; ma parve più inchinare al Gioberti. Si professa Ontologo. Finora di lui non abbiamo alcuno scritto che meriti d'essere rammentato in materia di Filosofia).

II.

NOTA SULLO STUDIO D'ARISTOTILE NEL NAPOLETANO SOTTO DI MICHELE BALDACCHINI, SU RICHIESTA DI R. BONGHI (1)

Per poter desumere su quanti libri e su quanti codici in Napoli si studiasse anticamente Aristotile gioverà avere notizie delle più antiche stampe fatte in Napoli delle Opere di Aristotile e degli Aristotelici, e delle opere filosofiche come che sia, di cui si serbi memoria. E perciò qui poniamo 1ª una *Nota* delle edizioni antichissime di Opere di Aristotele, o sopra Aristotele o di Opere filosofiche come che sia.

1°

Saggio Storico-Critico sulla Tipografia del Regno di Napoli di Lorenzo Giustiniani ecc. - Napoli MDCCCXVII, pag. 99-Aegidi Columnae de Roma:

---

(1) Omettiamo di pubblicare la parte riguardante i « Codic- Greci Napolitani di Aristotele », ricavata dall'opera (t. II) di Salvatore Caprillo: Codices Graeci MSS. regiae bibliotecae bori bonicae descripti atque illustrati, Neap., MDCCCXXXII.

Expositio super duobus libris de generatione Aristotilis. — Questo dovrebbe essere il titolo dell'Opera, ma leggesi nella fine. A tergo della carta 56 termina il primo libro e comincia il secondo.

EXPLICIT primus
liber de generati-
one, corrupti-
one secundum do-
minum egidium
Incipit liber se-
cundus.

Ed a tergo dell'ultima carta evvi il luogo dell'edizione e il nome dello Stampato senza data d'anno. Siegue il registro de' fogli e sotto vi sta il

Finis

La forma è in foglio, i caratteri del tutto rotondi, a due colonne, senza foliazione, senza segnatura, e senza richiami. Tutto il libro è di carte 102, ma dal suddetto registro appare doverne avere due bianche, cioè la prima e l'ultima ed ogni colonna ha versi 45. Non vi si veggono iniziali, ma i voti per farle a penna (Edizione rara).

Pag. 102 Antonii Andreae Quaestiones in Metaphisicam Aristotilis. Il libro comincia senza veruno proemio e lettera dedicatoria.

I R U M
C E L I
C I R C V
I V I SO
L A
Eclesia
stici XXiiii

A tergo della carta 131 e nel mezzo della seconda colonna leggesi la seguente data:

> Finiunt Quaestiones Aristotelis super Metaphisicam Compilate a fratre Antonio andree ordinis minorum de provintia Anagonie. Impresse Neapoli per Honorabilem virum dominum Bertholdum Rihing Argentinesem sub Anno domini M. CCCC. LXXV. Die vero septima mensis Novembris Anni Jubilei Regnante *Ferdinando* Regi Invictissimo *Deo Gracias.*

La forma è in foglio in carattere tondo a due colonne, ed ognuna di essa ha versi 46, ma ve ne sono alcune di 45. Nell'ultima carta vi sta a fronte il registro de' fogli diviso in quattro colonne. È di carte 132, senza foliazione, senza segnatura, senza riprese, e mancante pure di capolettere (Rarissima edizione).

Pag. 237. Joannis Baptistae Elysii de naturali philosophia — L'opera è indirizzata

Ad illustrissimum marchionem D. Andreaum Matheum aquevivum ae Aragonia Johanes baptista elysiius cum commendatione.

Non vi è nè luogo, nè anno, nè nome dello stampatore. Così anche nè foliazione, nè segnature, nè riprese di parole. L'edizione la vogliono del secolo XV, nel quale fiorivano tanto l'Elisio che esso Andrea Matteo Acquaviva entrambi uomini dottissimi, ma non essendo vero che il detto Acquaviva morì nel 1505, ma bensì a' 19 Gennaio del 1529, siccome ha fissato il p. M. Eustachio d'Afflitto (Memorie degli scrittori del Regno, C. I, pag. 53), ributtando le opinioni diverse de' nostri storici, così potrebbe dirsi essere un'opera dell'Elisio uscita dopo la morte del Pontano, avvenuta nel 1503, alla cui accademia fu egli pure ascritto insieme con l'Acquaviva. Tutto l'appoggio di coloro che la vogliono edizione del secolo XV è per ravvisarvi i piccoli caratteri del *Moravo* di forma tra il tondo e il franco-gallico. Ma oltre di non potersi sempre giudicare da' soli caratteri, da quali torchi sia uscita l'edizione, io non vi ravviso affatto i caratteri moraviani. A prima vista sembrano in fatti quelli che il Moravo impiegò per l'edizione di S. Agostino, *De Civitate Dei* del 1477, ma son diversi; così pure sembrano quelli dell'altra edizione *De Doctrina Catonis* ma sono più che diversissimi.

Io intanto per l'eccellenza dell'opera l'ho voluta annunziare, già ignota al Toppi, al Niccodemi, ma non al Chioccarelli (*De illustrib. scriptor.* p. 140) e dico di essere in foglio picc. di carte 20 impresso a due colonne, ed ogni colonna tiene versi 59. A questa opera ne siegue poi un'altra col titolo
Fr. Landulfi de Neapoli super secundum sententia-[rum
nella cui fine si legge

Explicit liber secundus supra sententias secundum fratrem Landulfum de Neapoli sacre theologie doctor de ordine fratrum minorum.

e vedesi impressa cogli stessissimi caratteri benanche a due colonne, ognuna di versi 61, ma vi si vede la segnatura, e in testa di ogni pagina l'indicazione de' capitoli, e de' libri. All'opera precedono due carte d'indice.

Il suddetto Elisio nell'indirizzo della sua Opera ad esso Acquaviva avvisa di aver fatta stampare quell'opera unita alla sua senza dire però chi sia stato il detto Landulfo. Ma chi può dubitare che era Landulfo Caracciolo Arcivescovo d'Amalfi, e non saprei dire come l'Elisio non avesse fatta menzione d'una tanta dignità; e che sia stato autore di quell'opera il suddetto arcivescovo Amalfitano, e non il vescovo di Chieti, prima si rivela dal Nicolini (Stor. di Chieti, p. 140) il quale parla del vescovo di Chieti, e non lo fa autore dell'Opera, il che confermò poi l'Ughelli (Ital. Sacr. t. 6. col. 904).

Se si volesse prestar credenza al Toppi (Bibliot. Napolet. pag. 185) l'Eliseo riprodusse l'opera di Landolfo, poichè dice di averne veduto un esemplare nella libreria di *S. Lorenzo Maggiore*, il quale per la sua antichità vi mancava il 1° foglio per cui non si potè rilevare l'anno dell'edizione, nè il nome dello Stampatore. Or da ciò potrebbesi dire di essere stata impressa l'opera dal Landolfo nel secolo XV e riprodotta poi dall'Elisio nel secolo seguente; ma io sospetto che sia stata appunto questa edizione mancante dell'opuscolo dell'Elisio, non avendo avuto il Toppi molta conoscenza delle stampe quattrocentiste, e in fatti si possono ambedue distaccare, come due diverse edizioni incominciando ognuna di esse dal rovescio della prima carta, e tutte e due senza alcuna data.

Pag. 278

De immortalitate animae in modum dialogi vulgariter. Pr. Incipit prologus feliciter. Al venerabile e discreto suo maggiore Joanni de Marchanova citadino de la felice città di Vinetia Frate Jacobo Campharo di Genova dell'ordine de' Fratri Predicatori in sacra theologia licentiato in la università di Oxonfordicum recommendatione ec. Cusantiae (sic) Octaviani Salomonii 1418 in 4°.

Questa edizione è portata dagli scrittori Giacomo Quetif e Giacomo Echard (Scriptores Ordinis Praedicatorum, tom. I, pag. 856 Edit. Lutetiae Parisiorum 1719). Essi avvisano di essere senza folia-

zione, senza segnatura, senza riprese, e mancante di maiuscole: che tutta l'opera contiene 26 capitoli, il primo de' quali incomincia: *Molte volte ho audito che grandi philosophi* ecc. Additano poi di trovarsi nella Biblioteca Regia di Parigi R. 1063, e in Roma nella Sapienza. Egli è certo di essersi dovuta eseguire l'edizione cosentina sulla prima fatta in Roma senza data di anno, ma come vogliono alcuni nel 1473 (V. Orlandi, Origine della Stampa, pag. 306). Andifredi nel cit. catal. edit. Roman. saeculi XV pag. 110 e 142, e venne poi riprodotto in Milano nel 1475, e in Vicenza nel 1477, ch'è rarissimo (Io osservai, dice in nota il Giustiniani, la detta stampa nella collezione del Duca di Cassano-Serra, nella cui fine si legge

> Ho finito questo Dialogo de la immortalità de lanima in caxa del Ve (sic)
> venerabele homo...
> M. CCCC. LXXVII. a dì ultimo
> del mese di marzo
> AMEN
> M. P. Z. L. C. L.)

e fa meraviglia di essere stata ignota a' suddetti Quetif ed Echard.

L'ab. Michele Giustiniani (Gli scrittori Liguri, pag. 274, Roma, 1667) avrebbe dovuto parlar molto del Canfora e della di lui opera, ma ne disse assai poco. Non ispiaccia intanto al leggitore che io glie-

me dia almeno la tavola de' capitoli, onde poter rilevare le materie, che trattò l'autore nella sua opera scritta in Londra verso il 1432 a richiesta del Mercadante Giovanni da Marchanova Veneziano.

In hoc elegantissimo vulgari opuscolo continentur capitula infrascripta. Videlicet. Capitulo i. in che modo vole procedere l'auctore in la presente opera.
Capitulo ii. che cosa è l'anima secundo la sua diffinitione.
Capitulo iii. de la origine de lanima.
Capitulo iiii. de la unione de lanima al corpo.
Capitulo V. de la convenientia de la unione.
Capitulo VI. de la quantità de lanima.
Capitulo VII. de la possenza de lanima.
Capitulo VIII. de la dignità de lanima.
Capitulo IX. de la imagine de la trinità in lanima humana.
Capitulo X. de la differentia tra lanima humana: et de le Bestie et de le piante.
Capitulo XI. de la passione de lanima
Capitulo XII. come si diparte lanima dal corpo.
Capitulo XIII. de la opinione di quilli che dicono lanima mortale.
Capitulo XIV de la sententia di philosophi de la immortalità de lanima.
Capitulo XV de li argumenti a provare la immortalità de lanima.
Capitulo XVI. che ragione può dare el naturale philosopho del luogo de lanima.

Capitulo XVII. de la opinione di philosophi del stato de lanima dopo la morte.
Capitulo XVIII. de la vera scientia del luogo de le anime separate.
Capitulo XIX. de la distinctione di luoghi de le anime saparate.
Capitulo XX. che cosa è peccato originale.
Capitulo XXI. come li fanzulli de li Cristiani nascono in peccato originale.
Capitulo XXII. de la pena del peccato originale.
Capitulo XXIII. che li fanciulli sostengono nel limbo pena sensibile.
Capitulo XXIV. de la suprema città quinto luogo de le anime separate.
Capitulo XXV. de la vita eterna.
Capitulo XXVI. et ultimo della finale resurrectione.

Non saprei come taluni scrittori avessero attribuito ad altri un'opera siffatta. Nicola Francesco Hayma (Biblioteca Italiana, pag. 150 Venez. 1728) parla dell'*Immortalità in modo di dialogo.* Autore Frate Jacobo Campharo di Genova ec. stampato in Roma per Gio. Filippo de Lignamine messinese nel 1473 in foglio. Indi mette in nota, *Dell'immortalità dell'anima in modo di dialogo* di Francesco Filefo. in Copenza (sic) per Ottavio Salominii di Manfredonia 1478. Apostolo Zeno non senza meraviglia mette pure tra le opere di Filefo quella stampata in Cosenza nel 1478. Il ch. Tiraboschi sull'autorità di Mercier francamente asserisce in quel suo Indice cronologico della città e luoghi in cui nel secolo XV

s'introdusse la stampa (Stor. della Lett. Ital. t. VI Parte I p. 442) che nel sullodato anno 1478 fu stampato in Cosenza Dell'immortalità dell'anima di Francesco Filefo. E tale errore è similmente presso Denis (supplemento pagina 94). Sopra tutti gli altri è condannabile però il Cav. Carlo da Rosmino il quale nella Vita di Filefo (Tom. 2 p. 125 in not.) lo fa ugualmente autore di una tal'opera stampata in Cosenza. Francesco Filefo non fu mai autore di quest'opera, ma soltanto difese l'immortalità dell'anima in una sua lettera ad Antonio Cenobic contro l'asserzione di Pietro Candido o Decembrino, il quale sostenea che Aristotele niente avea scritto su di tale argomento, e forse questa lettera fece equivocare tanti dotti uomini di trovarsi scritto sull'immortalità dell'anima da esso Filefo, quando che è certo che in quella città fu stampata l'opera del Camfora, avvisando bene Quetif ed Echard di contestarsi ancora da un codice scritto nel 1474 in pergamena, miniato e dorato, il quale conservasi nell'Ambrosiana, attribuito già al Camfora, e il di cui principio si confronta con quello ch'è alle stampe. Il P. Blasi (t. IX Opus. Sicil. p. 295 e 320 seg. Let. I.) fa un piccolo Estratto dell'opera del Camfora sull'edizione romana che puranche conferma l'autore della medesima.

Oggi 14 Marzo 1854 da Napoli

III

SPUNTI DI DISCUSSIONE TRA IL ROSMINI E IL BONGHI INTORNO ALLA METAFISICA DI ARISTOTELE

a) Dal diario *Fatti miei e miei pensieri*:

16/6/'52: « Ho ripigliato Aristotile che il Dünne (prete irlandese che era venuto a veder Rosmini) avea fatto interrompere, ed ho ricominciato il Willm ed il Pallavicino.

Dopo colazione il Rosmini mi diceva ch'egli tenesse per fermo, che la storia del pensiero umano cominciava da Babilonia, venuta in mano ai Camiti, fondatori d'un imperio e trovatori del sistema dei due principi Baal e Militta: che è il fondamento comune di tutto l'error mitologico e ne forma il primo ciclo; come il secondo è formato dalle modificazioni semitiche, cioè a dire, persiane e indiane ed il terzo dalle Giapetiche, cioè a dire greche e romane. Socrate a mezzo di questo, è il primo che protesta contro la vanità del sistema, e dichiarandone incapace riduce il pensiero nel giro della morale e lo tirò giù dal cielo per rifargliene trovare

altra via più sicura. La morale partendo da una definizione della virtù, generò l'idea e la logica: Platone ed Aristotile.

20 *Giugno* 1852:

Il Rosmini mi interrogò sull'interpretazione di un luogo del libro I della metafisica. Gli ho mostrato come nè egli nè gl'interpreti l'avevano inteso bene e n'è rimasto persuaso, che non è poco.

21 *Giugnó* 1852.

Il Rosmini m'ha interrogato su un luogo del libro II della metafisica, dove Aristotele dimostra che l'uno nè l'ente non siano generi. M'è paruto contro opinione sua, fondata sulla traduzione del Bessarione, che l'argomento andasse così. Le differenze si possono predicare delle specie: *razionale*, esempligrazia, differenza del genere animale, non si può predicar d'uomo l'inversa però non è vera: non si può infatti dire, che razionale sia uomo. Or se le specie che sono il genere pigliato con le differenze non si possono predicar delle differenze, quanto meno potrà il genere senza le specie? Adunque il genere non si potrà predicare delle differenze: ma l'ente e l'uno si predicano delle loro differenze: perchè ciascuna di queste non può mancare di essere e di essere una: dunque l'ente e l'uno non sono generi. Il Rosmini s'è accordato in questa interpretazione.

22 *Giugno* 1852:

Ho finita la traduzione della metafisica d'Aristotele; almeno i dodici libri che solo mi ero proposto di tradurre per ora: per gli altri due avendo bisogno del commentario del Siriano, per non rifare due volte il lavoro...

23 *Giugno* 1852:

Ho cominciato a leggere il libro XIII della metafisica. Non è punto probabile, ch'esso con quel che segue, facciano un libro a parte di cui il primo minore e il secondo (segue parola illeggibile) fosse l'introduzione: troppe relazioni, e citazioni del XIII al primo e al secondo.

11 *Novembre* 1852:

Ho avuto una quistione con Rosmini e il Manzoni sul modo di studiare la storia della filosofia. L'abbiamo finita da un pezzo e mi pare ancora di aver ragione. Ci ha due critiche dei sistemi, una interna e l'altra esterna: se non si sa distinguere l'una dall'altra, non si può capire mai un sistema altrui. Alla prima Aristotele risponde perfettamente; alla seconda tanto quanto altra filosofia che non si crede vera giudicata col saggiatore d'una che si tiene per vera. E' strano come il Rosmini capisca così poco Aristotele.

20 *Settembre* 1852.

Il Rosmini mi parla sempre d'Aristotele come d'un gazzabuglio: io gli rispondo nettamente, che

gli par così, perchè non l'ha letto bene. Dice ancora, che abbia fatto un passo indietro dopo Platone: ed io gli ripeto, ch'egli è obbligato a sentir così, altrimenti avrebbe a credere di aver fatto, lui, un passo indietro dopo Hegel. Accade sempre così, che chi capisce Platone, gli pare Aristotele uno scompiglio: e chi capisce Aristotele, Platone gli pare un garbuglio. A me par di capire l'uno e l'altro; e mi pare che mi paia bene. E' vero che io ci ho una facilità che il Rosmini non ha, ed è di non aver fatto un sistema proprio: di guisa che non ho la mente necessariamente piegata in un senso. Del resto questa stessa differenza così essenziale intorno a quei due filosofi mostra la loro estrema importanza.

* * *

b) Dalle « Lettere » di A. Rosmini a R. Bonghi.

Prima quantità.

Definizione: la quantità è la relazione dei limiti, che hanno fra loro diverse entità.

1) Si osservi su questa definizione universalissima, che la quantità si considera in essa come una relazione, perchè l'uomo non se ne potrebbe formare il concetto senza un paragone; tuttavia se si volesse la definizione della quantità assoluta, converrebbe esprimerla così: « un'entità in quanto è racchiusa da limiti »;

2) Che nella definizione s'adopera il vocabolo universalissimo d'entità per abbracciare ogni specie di quantità. Col sostituire alla parola « entità in universale » l'entità « determinata » si hanno i generi e le specie della quantità.

3) Si adopera ancora il vocabolo entità, perchè questo prescinde da ogni differenza quantitativa, giacchè quando si consideri la quantità si prescinde da tutte queste differenze nell'ente, della cui quantità si parla.

Seconda qualità.

Definizione: la qualità è quell'attualità dell'ente che è distinta dal totale della sua essenza, e che col pensiero si astrae, e poi si predica di esso medesimo.

Si osservi su questa definizione, che si dice una attualità dell'ente diversa dal totale della sua essenza, per abbracciare nella definizione tanto le qualità essenziali dell'ente, quanto le integrali e le accidentali. - *A. Rosmini* p.

Stresa, 3 Gennaio 1854.

* * *

Aristotele (*Metaph.* VII, 14) vuol provare che c'è contraddizione in queste due proposizioni di Platone:

1) Le idee sono sostanze separate (intendendo per idee le sole specie, e non i generi);

2) Le specie si compongono del genere e della differenza.

Per provarlo dice: o il « genere » è uno di numero in tutte le specie, o è diverso. Mostra che se il genere si pone « uno » di numero in tutte le specie nascono molti inconvenienti. Dopo di ciò passa a mostrare, che non minori inconvenienti nascono se si pone che il genere sia diverso di numero nelle varie specie. Per provar questo mostra che il « genere », per esempio l'animale, non è una parte « accidentale » dell'uomo: « οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ Ζῴου ὁ ἄνθρωπος » e lo stesso prova dicendo: « οὐ γὰρ κατ'ἄλλο λέγεται », perchè nel libro delle categorie dimostrò essere proprietà della sostanza non predicarsi d'altre cose, ma l'altre cose di essa. Posto dunque che il « genere » è sostanza (qui viene il luogo di cui mi chiedete spiegazione), e che le « idee » sieno le sostanze, così ragiona: dunque tutte le cose di cui è composta la « specie » uomo, cioè il genere e la differenza, sono idee: ἰδέαι ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος; e quindi non la sola specie, come vuole Platone, è sostanza, ma anche i suoi due componenti (riconoscendo Platone, che il genere e la differenza sono componenti della specie). Perchè avendo noi mostrato, che il genere entra come sostanza negli individui, è impossibile che degli individui si predichi la « specie » come idea, e il « genere » come sostanza, poichè sarebbe opposto a quello che dice Platone, che le idee sieno le sostanze: οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν ἰδέα ἔσται ἄλλου δ'οὐ-

σία, ἀδύνατον γάρ. Di che conchiude contro Platone, che anche il genere, se vuol essere coerente, deve riconoscerlo come un'idea: per esempio l'animale come una idea di qualche cosa che è negli animali, il che dice così: αὐτὸ ἄρα Ζῷον ἕκαστον ἔσται τῶν ἐν τοῖς Ζῴοις. Dove conviene porre attenzione che Aristotele per αὐτὸ ἕκαστον intende la sostanza (l'idea), come si vede dal confronto di altri luoghi, e l'ha osservato il Trendelenburg. E non dice, che αὐτὸ ἕκαστον sia τῶν Ζῷον, ma τῶν ἐν τοῖς Ζῴοις, perchè il genere animale non è tutto l'animale, ma qualche cosa di ciò che è negli animali di sostanziale. — Parmi che così inteso questo luogo si renda chiaro *Rosmini* p.

Stresa, 22 gennaio 1854.

* * *

Aristotele, *Metaph.* 11, 3. Ἔτι καὶ τὰ μεταξύ. A me pare che in questo luogo voglia Aristotile confortare quelli che dicevano l'uno e l'ente ecc., principii e in pari tempo generi: φαίνονται δὲ τίνες κ. τ. λ. Egli aveva distinto un doppio significato della parola « principii, elementi », che noi chiameremo « principii fisici e principii logici ». Accorda che i generi e gli universali sieno principii logici, ma non anche fisici, perchè la sostanza avrebbe in tal caso due definizioni. Oltre di ciò, se i generi si dicono principii (fisici) a cagione della loro universalità, molto più saranno principii τὰ πρῶτα τῶν γενῶν, i

primi de' generi, τὰ ἀνωτατῶν γενῶν, i più alti de' generi, cioè l'uno e l'ente. Ma questi non sono generi, perchè si predicano di tutte le cose; e se non sono generi, non sono dunque nell'ipotesi avversaria nè pur principii fisici. Di più, se valesse questa ragione, che gli universali fossero generi cioè principii logici e a un tempo principii (fisici), anche gli universali medii, che stanno tra il sommo genere e gli individui, sarebbero generi. Ma generi non si possono dire quelli universali che sono prossimi agli individui, cioè le specie di estensione minima. Di più, principii (fisici) sono piuttosto le « differenze » che i generi; sarebbero dunque innumerevoli i « principii » fisici, specialmente incominciando a numerarli dal primo genere. — Tutto dunque si riduce, secondo me, a dimostrare che i generi non sono principii fisici, ma solamente principij logici. Onde anche quelli, che volevano che i generi, cioè i principii logici, fossero anche i principii fisici, cioè gl'ingredienti dell'ente, ragionano così: voi dite che l'uno e l'ente sono principii fisici. Ma io vi dimostro, che se li prendete per principii fisici, in tal caso cessano di essere generi; e se ne fate uso come fossero generi, in tal caso non possono essere principi fisici: è dunque falsa la vostra proposizione generale, che « i generi sieno i principii fisici degli enti ». - *Rosmini*, p.

Stresa, 1 febbraio 1854.

* * *

Aristotele definisce il continuo in tre modi diversi (*Phys.* III e IV); (*De Coelo*); et (*Methaph.* V). Quest'ultimo è la definizione di cui voi parlate, ed è questa: « Continuo si dice ciò di cui è un solo moto; e un solo moto vuol dire un moto indivisibile secondo il tempo ». Questa non è la definizione principale, ma, come che sia, il significato della stessa mi sembra il seguente: « Supposto che un corpo continuo si mova, tutte le parti di questo corpo devono moversi nello stesso tempo, e non una prima e l'altra dopo; perciò questa unità di moto dicesi « indivisibile secondo il tempo », perchè non si possono distinguere più tempi nel moto delle parti, e per questo stesso si dice che il moto è un solo ». Non parmi dunque che la vostra interpretazione renda il pensiero d'Aristotele, il quale mi sembra più semplice che voi non supponete. - *A. Rosmini* p.

Stresa, 6 marzo 1854.

* * *

Carissimo Bonghi,

Non è così: se d'una linea continua, o d'una superficie o d'un solido continuo si movesse qualche parte prima delle altre, quella parte si dividerebbe dal continuo, e però il continuo si scioglierebbe. Il continuo dunque o deve spezzarsi, o moversi tutto in ogni sua parte contemporaneamente. Pensateci

e troverete da voi stesso il vero. E anche un corpo materiale le cui parti benchè connesse dall'affinità non sono continue, non comincia a moversi se non quando la forza ha pervaso tutte le sue parti, come si vede nella meccanica. Ma nel corpo reale possono darsi certi moti intestini a cagione che non è perfettamente continuo. La definizione dunque d'Aristotile, intesa come vi dicevo, non è punto falsa, ma definisce il continuo non in sè, ma per una sua proprietà conseguente relativa al moto, proprietà indubitabile...

Stresa, 10 aprile 1854.

INDICE.

LIBRO NONO

LIBRO DECIMO

LIBRO UNDECIMO

LIBRO DUODECIMO

LIBRO DECIMOTERZO

LIBRO DECIMOQUARTO

APPENDICE